E Ö T V Ö S L O R Á N D T U D O M Á N Y E G Y E T E M
Bölcsészettudományi Kar

Szigeti József
egyetemi docens

MARX ELŐTTI FILOZÓFIA TÖRTÉNETE

II. rész
A középkori filozófia története

K é z i r a t
2. változatlan utánnyomás

T A N K Ö N Y V K I A D Ó, B U D A P E S T

1964

A kiadásért felelős:
az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának dékánja
Megjelent a Tankönyvkiadó Vállalat műszaki gondozásában
Műszaki vezető: Gonda Pál
Műszaki szerkesztő: Dr. Angyal József
Megrendelve: 1964. augusztus. Megjelent: 1964. október. Példányszám: 487
Készült: Rotaprint lemezről (kicsinyítéssel), a MSz 5601-59
és MSz 5602-55 szabványok szerint,
7,2 (A/5) ív terjedelemben, - ábrával

64 - 2118 — FELSŐOKTATÁSI JEGYZETELLÁTÓ VÁLLALAT, BUDAPEST

Bevezető megjegyzések

A középkori filozófia általában mint látni fogjuk majd - a klérus filozófiája, egyházi talajon áll, és ennek következtében a polgári filozófiatörténetirás és a polgári gondolkodás felemelkedő szakaszában csak negative foglalkozott vele. Ebben a vallásellenes progressziv harcában az a polgári korlátozottság is megmutatkozott, hogy ezeknek a nézeteknek eredetét, létrejöttét és fejlődését a maguk konkrét történelmi mivoltában soha nem tudta feltárni.

A jelentős polgári filozófia-történészek általában átsiklottak ezen az egész korszakon. Igy jellemző adatként megemlitem, hogy Hegel a maga filozófiatörténetében a középkori filozófia tárgyalására 115 lapot fordit, ugyanakkor, amikor a görög filozófia tárgyalására 885 lapot. Ez a külső arány mindenesetre megmutatja, hogy milyen kevéssé értékelte a középkori gondolkodást.

Ami most már a marxizmust illeti, azt lehet mondani, hogy a marxisták sem foglalkoztak ezzel, sőt még kevésbé foglalkoztak mint a polgáriak, de amennyiben a marxista klasszikusok megjegyzéseket tettek a középkori filozófia történetével kapcsolatban, ezek természetesen utmutatók és utjelzők, amiket egyszerüen fel lehet használni.

Marx annakidején a Tőkében azt irta, hogy a középkor rovására könnyü liberálisnak lenni, hogy könnyü a középkori világnézetet és általában a feudális viszonyokat polgári szemszögből gunyolni.

Ugyanezt a hangot üti meg Engels is a feudalizmus kifejlődésével és kulturális teljesitményeivel kapcsolatban. Persze a 19. század üres, antidemokratikus polgári demokratizmusa a közép-

kort egyetlen sötét korszaknak tekintette; a középkor ilyen sommás megitélése semmiképp sem helyes. Nemcsak a feudalizmust, a feudalizmus kulturáját is sok tekintetben haladásnak értékelték klasszikusaink az előző, a rabszolgatársadalmon alapuló fejlődéshez képest. A feudalizmus mint termelési mód, óriási fejlődést jelent a rabszolgasághoz képest.

Egészében a középkori kultura is az antik felett áll, azonban bizonyos megszoritásokkal, amelyekről még szólunk.

Bizonyos mértékig azt lehet mondani, hogy napjainkban megváltozik az értékelés ama hangsulya, ami Marxnál és Engelsnél van. A különböző fasiszta törekvések levették a napirendről a polgári antiklerikalizmust és mindenféle középkori szemetet és kacatot próbálnak feleleveniteni és a maguk agressziv imperialista céljai szolgálatába állitani. Ennek a következtében szükségszerüen előtérbe nyomul a marxizmus-leninizmusban polemikus viszony a középkorhoz: elsősorban negativ oldalról tekintjük és biráljuk a feudális intézményeket és a feudális kultura különböző termékeit. Történelmi feldolgozás esetén azonban természetes, hogy a feudalizmust és kulturáját fejlődésében, tehát pozitiv és negativ oldaláról egyaránt fel kell dolgozni. Ilyen kisérlet persze nagyon kevés van az eszmék történetére vonatkozóan. Én egy jelentős könyvet ismerek, amely magyar nyelven is megjelent, és amely a középkori kultura bizonyos áramlataival is foglalkozik, egy egészen kitünő, csucsteljesitményszerü könyvet: M.M. Szmirin szovjet történész irta Thomas Münzerről. Ez a könyv nemcsak az ujkor korai plebejus-mozgalmainak forradalmi lényegét tárja fel, hanem hátrafelé a középkort is mélyen megvilágitja, amennyiben a Münzer-féle eszmék középkori forrásait is elemzi.

Egységes és összefoglaló könyv a középkor eszméiről, a középkor filozófiai fejlődéséről, amely marxista szellemben iródott volna, nincs, vagy legalább is én nem ismerek.

A különböző polgári irások az imperialista korszakban egyre inkább a fasizmus érdekében foglalkoznak a középkori eszmék történetével. Ma Amerikában - a pozitivista kutatás rovására - egyre inkább ez terjed el, és hogy megelőzte egy ilyen áramlat a német fasizmusban is erre nézve csak egy tényre utalok:

Alois Dempf "Sacrum imperium" cimü könyvében a középkori államtanokat tárgyalja és ennek segitségével próbálja igazolni

a fasiszta államot, amely a monopoltőke legreakciósabb köreinek nyilt terrorista diktaturája.

Ezekkel a könyvekkel nem igen lehet mit kezdeni, helyesebben: csak harcolni lehet ellenük, de felhasználni annál kevésbé.

Kivételt jelentenek az igazán pozitivista módon megirt polgári müvek. Ilyenek között találunk néhány összefoglaló áttekintést az egész középkori filozófia fejlődéséről. A leghasználhatóbb ezek közül egy francia nyelvü munka, egy katolikus filozófia-történész, Etienne Gilson könyve, cime magyarul: A filozófia a középkorban /La philosophie au Moyen Age/ két rövid kötet. Gilsont át meg áthatja a klerikális szempont. Könyve abból a szempontból használható, hogy az egyes filozófia rendszerek leirását, ismertető kifejtését objektiven és használhatóan végzi el.

A középkori filozófiát nem lehet megérteni anélkül, hogy ne beszélnék az egyház szerepéről a középkorban.

A filozófia a Teológia szolgálóleánya:

A középkori filozófia a földbirtokosok, méghozzá az egyházi és világi földbirtokosok érdekeit kifejező filozófia, de mindenekelőtt az egyház nyomja rá a maga bélyegét, - legalábbis a nyugati fejlődésben. A keleti fejlődésben, az arab, zsidó, iráni fejlődésben nem egészen ez a helyzet, bár szintén bőségesen befolyásolták a filozófiát vallási - misztikus nézetek, - minthogy azonban nincs olyan koncentrált, szervezett egyház, mint amilyen a nyugati fejlődésben volt a katolikus egyház, ezért a filozófia nem rendelődik alá oly mértékben az egyházi tanitásoknak, az egyház dogmatikájának.

A középkori filozófiát az jellemzi, hogy az egyházi dogmákat akarja igazolni. Ebben az értelemben nevezték ezt a filozófiát "ancilla theológiae"-nek, - a theológia szolgáló-leányának /"ancilla" nőnemü szó./ Valóban szolgálóleánya volt ez a filozófia a theológiának, amennyiben azokat a racionális érveket, amelyeket a középkori filozófia felvonultatott, mind annak érdekében vonultatta fel, hogy az érvek erejével is próbálja igazolni a különböző abszurd egyházi tantételeket, dogmákat.

Ezek a fantasztikus spekulációk az isten létezésére felhozott bizonyitékokkal, az u.n. isten-érvekkel kezdődnek, és vég-

ződnek egészen groteszk kérdésfeltevésekkel: például, hogy az isten képes-e egy olyan nagy követ teremteni, melyet maga nem tud felemelni; vagy képes-e egy rókát emberré változtatni ugy, hogy a róka a maga rókatermészetét megtartsa.

A filozófia egyenlőtlen viszonya az alaphoz:

Ezen az általános kereten belül mindenesetre vannak jelentős és érdekes gondolatok a középkori filozófiában. Mégis azt lehet mondani, hogy a középkori filozófia egészében alatta marad a görög filozófiai fejlődésnek. És itt érkezünk el a marxizmusnak egy érdekes problémájához, amelyet Marx és Engels felvetettek, és amelyet nem lehet a világból kitagadni.

Ez a probléma az, hogy egy magasabbrendü társadalmi alapon bizonyos területeken alacsonyabbrendü teljesitmények jönnek létre. Ez a probléma természetesen az osztálytársadalom talaján merül csak fel. Nyilvánvaló, hogy a középkori kultura egészében egy sereg területen messze maga mögött hagyta az antik kulturát. Ennek ellenére pl. a filozófiában nem lehet azt mondani, hogy a középkori filozófia magasabbrendü lenne, mint az antik filozófia.

Bizonyos irodalmi müfajok tekintetében ugyanez a helyzet. Nevetséges volna például azt állitani, hogy a középkori drámák, ezek az ostoba miszteriumok és bibliamagyarázó játékocskák felette állanának Aischylos, Sophokles és Euripides nagyszerü érett müvészetének.

Tehát egy olyan ténnyel állunk itt szemben, amelyet Marx fogalmaz meg más összefüggésben, arról szólva, hogy bizonyos esetekben a kultura fejlettsége nem egyenlő viszonyban /"inegalas Kerhaltuiss"/ áll az alap fejlettségével, elmarad az alap fejlettségétől, vagy előlegezi.

A jelenség magyarázata:

Mi ennek a jelenségnek a magyarázata? Ez a magyarázat mindenekelőtt nem abban keresendő - ez szellemtörténeti módszer lenne, nem marxista módszer - hogy az egyházi eszmék annyira uralkodtak, hogy elnyomták a filozófia fejlődését, elnyomták a dráma fejlődését, és igy tovább.

Igy eszmei meghatározókra vezetnénk vissza a jelenséget, ami nyilvánvalóan nem lehet végleges magyarázat. Az igaz, hogy az egyháznak, mint a középkor legerősebb elnyomó gépezetének nagy szerepe van ebben, de a jelenség magyarázata véleményem szerint másban rejlik.

Abban, hogy az uj termelési mód, a feudális termelési mód kezdetben szinte kizárólag a termény-gazdálkodásra van berendezve.

Az áttérés a rabszolgatársadalomról a feudalizmusra először is rendkivül hosszu időt vesz igénybe és csak lassan alakul ki az uj, feudális termelési mód, másodszor: ez a termelési mód, a terménygazdálkodáson nyugszik a középkori fejlődés hosszu évszázadain keresztül. Kialakulnak egyes területek önálló gazdasági rendszerrel, az árukereskedelem és az árutermelés rendkivüli mértékben összezsugorodik. Az árukereskedelemnek ez a rendkivüli mértékü összezsugorodása a magyarázata véleményem szerint azoknak a tényeknek, amelyeket emlitettem.

Ha a középkori fejlődést összehasonlitjuk az antik fejlődéssel, akkor világos, hogy az uj termelési mód magasabbrendü termelési mód. De az antik kultura nagy századainak az biztositott kulturális fölényt a középkori kultura számos ágával szemben, hogy ott a rabszolgatársadalom talaján igen széles mértékben kialakult az árutermelés és az árukereskedelem. A középkori kultura termékei általában csak akkor kezdenek el versenyezni az antik kultura termékeivel, amikor a középkorban is kialakul, fellendül a városi élet a kisárutermelés, az árukereskedelem alapján. Tehát azt lehet mondani, hogy 9-10. századtól kezdve. Ekkor jönnek létre a középkori épitészetnek, a középkori müvészetnek olyan nagy alkotásai, amelyekkel az antik kultura már nem veheti fel a versenyt. Ekkor jön létre a román stilus és különösképp a gótika, amely óriási lépést jelent előre az épitészet területén. S nem utolsó sorban ekkor keletkezik, ekkor jön létre a középkor igazi filozófiája: a skolasztika is. Ez a skolasztika azonban nem jelenti az antik filozófia felülmulását, jelenti ellenben azt, hogy bizonyos uj, előremutató, tényleges problémák ennek kebelén belül is felülmerülnek.

Minthogy a feudalizmuson belül kialakuló kisárutermelés és árukereskedelem előkészíti a 16. századi kapitalista fejlődést,

/csak előkésziti, nem azonos azzal,/ ezért azt lehet mondani, hogy az ennek a kisárutermelésnek az alapján kibontakozó kultura nem fejtheti ki a maga egész potenciáját, összes lehetőségeit. Azt mondanám: hamarább létrejön a kapitalizmus, az uj termelési mód, persze még a feudalizmuson belül, semhogy kihasználhatnák ezeket a belső, immanens lehetőségeket.

Az elmondott tényeknek felel meg az, hogy a középkori filozófiának - azt mondanám - két nagy szakasza van, legalábbis a nyugati fejlődésben.

Az egyik korszak a patrisztika, a keresztény egyházatyák korszaka. Ez tart időszámításunk kezdetétől kb. 250-500-ig. Az 5. es 9. század között részben a dogmákat épitik ki, részben a patrisztika utójátékáról van szó.

A második korszak a 9. századdal kezdődik, a középkori városi kulturával van összekötve: ez a skolasztika.

A skolasztika a 18. század vége [illegible] addig, ameddig a francia forradalomban a feudalizmus európaszerte komolyan meg nem inog, de a skolasztika hanyatlási periódusa már a 15. században megkezdődik. A 19. századtól kezdve a katolikus egyház filozófiája általában már a kapitalizmust védi, bár jellegében feudális marad.

Ezek azok az általános keretek, amelyek a középkori filozófiát meghatározzák, és amelyek ezt a filozófiát jellemzik.

A patrisztika kialakulásának történelmi körülményei

Hogy egy kicsit konkrétabban megérthessük a patrisztikát és problémáit, nézzük meg röviden a görög-római világ lehanyatlását és a feudalizmus kezdeteit.

A római társadalomban ugyanazok a nehézségek jelentkeznek, mint az antik társadalomban. Az időszámításunk körüli két században teljesen relativvá válik már, hogy demokrácia-e vagy arisztokrácia. Ebben az időben a haladást a rabszolgalázadások jelentik, amelyeknek az antik világ felbomlasztásában óriási szerepük volt és igy közvetve elősegitik az uj termelési mód kialakulását, Legfontosabb ezek közül a Spartacus vezette felkelés

/i.e. 73-71-ig/, amely átmenetileg egész Dél-Itáliát hatalmába keritette.

A római szabad parasztság kipusztulása azzal párhuzamos, hogy egyre nagyobb, rabszolgamunkán alapuló nagybirtokok jönnek létre, amelyekkel a szabad kisbirtokos paraszt nem birja a versenyt. Ez tehát a gazdasági ok. A második a katonai ok, az, hogy ez a szabad paraszti réteg szolgáltatta a római fejlődésben a hadsereg erejét, és ez pusztult, vérzett el a különböző háborukban, mindenekelőtt a rabszolgaszerző háborukban, amelyekkel pedig éppen a saját gazdasági alapját ásta alá.

Az időszámitásunk előtti 150 évet éppen az jellemzi, hogy vannak olyan törekvések a római társadalomban, amelyek ezt a szabad parasztságot megpróbálják visszaállitani és megerősiteni, ezek a törekvések azonban teljes csőddel végződnek.

Ilyen volt pl. Tiberius Gracchus és Caius Gracchus kisérlete, hogy a nagy rabszolgatartó birtokosok rovására földet adjanak annak a városi plebejus rétegnek és a parasztság maradványainak.

Tiberius Gracchust i.e. 133-ban, Gaius Gracchust 121-ben ölték meg ellenfelei, Catilinat i.e. 62-ben, ugyanolyan harcok következtében.

Ezek a harcok az antik parasztság restaurálásáért, a szabad parasztság restaurálásáért nem voltak kommunisztikus mozgalmak, mint ahogyan azt a polgári történelem állitja be. Itt éppen ellenkezőleg, arról a kisérletről volt szó, hogy az ökönómiai fejlődéssel szembeszálljanak ami azután teljes vereséggel és bukással végződött; mégpedig olyan kisérletről, amely nem a magántulajdon megszüntetését, hanem ellenkezőleg: a kismagántulajdon visszaállitását tüzte ki célul. Éppen ezért a 18. században a forradalmi demokratikus kispolgárság ideológiai szóvivői hivatkoztak elsősorban ezekre a kisérletekre.

A szabad parasztnak ez a kipusztulása mintegy előkészitése a római császár-kornak, amelyben a kereszténység, mint világvallás gyökeresik és amelyben terjedni kezd. Ezek az antik cézárok, császárok óriási zsoldos hadseregre támaszkodva nyerték el uralmukat és váltották egymást az uralomban kiméletlen harcban.

Ebben az időben a római társadalom rabszolga-alapja is meginog már, nem utolsó sorban azért, mert a rabszolgaháboruk, az

offenziv, agressziv jellegü rabszolgaszerző háboruk kezdenek megszünni; kénytelenek áttérni a különböző népekkel, kivált germán törzsekkel szemben a védekezés álláspontjára. Igy tehát itt áll megint a gazdasági válság, más formában, amiről a görög fejlődésnél már beszéltünk, ezuttal azonban létrejön és megteremtődik a kivezető ut.

Az antik társadalomnak ebben a züllésében, dekadálási folyamatában a városi proletár-szegénység felszaporodik.

Ismeretes, hogy az antik proletáriátus nem azonos a modern proletáriátussal semmilyen értelemben, Marx Sismondit idézve azt mondja, hogy mig az antik proletáriátus a társadalom nyakán élősködött, addig a modern társadalom a proletáriátus nyakán él; az antik proletáriátus nem volt termelőréteg.

Ezek a parasztok, akikről beszéltem, jórészt szintén proletárokká változnak át, városi proletárokká, nem akarnak dolgozni, megszokják a "panem et circenses"-t, a "cirkusz és kenyér" életmódját, amit a társadalom egy ideig biztositani tud számukra.

A termelőerőknek szükségképpen bekövetkező visszafejlődését próbálja ellensulyozni a colonusi rendszer, amelyben a feudális társadalom csiráját láthatjuk.

Minket ez a züllési folyamat a kereszténység elterjedése szempontjából érdekel, ez volt a talaja a kereszténység elterjedésének.

Azok a filozófiák, amelyeket tárgyaltunk már, megmutatják ennek a válságba jutott antik társadalomnak, nem lehet másként nevezni a katzenjammer hangulatát, és kétségtelen, hogy ez a légkör megfelelt a kereszténység terjedésének.

A korai kereszténység és az ezeréves birodalom:

A kereszténység egy uj társadalom és egy uj életvitel jegyében lép fel; a különböző keresztény szekták hangosan hirdetik, hogy majd valami uj ezeréves birodalom fog eljönni, Krisztus ezeréves birodalma. Ilyen chiliasztikus várakozásaik vannak. /"chilias" görög szó, annyit jelent, hogy ezer./ Ezek a várakozások ezt a társadalmi hangulatot fejezik ki, hogy valahogyan szeretnének kikerülni a társadalmi stagnálás ezen állapotából.

A keresztény irók, akik ekkor fellépnek, és akik a patrisztika előfutárai, mindenféle szép igéretekkel festik ki az eljövendő ezeréves birodalom életét; szemben a későbbi elképzelésekkel, itt a paradicsomot, a tulvilágot még meglehetősen az érzéki gyönyörök jegyében festik, nagyon hasonlit az ozmánok paradicsomához. A 2. században Ireneus a bornak és a nőnek tulajdonit jelentős szerepet ebben a paradicsomban. Ebben a birodalomban minden szőlőtőkén tizezer venyige, minden venyigén tizezer nagyobb galy és minden nagyobb galyon tizezer kisebb galy, minden kisebb galyon tizezer szőlőfürt és minden szőlőfürtön tizezer bogyó terem.

Ugyanebben a modorban ir azután arról, hogy a fiatal leányok ebben a birodalomban az ifjak segitségével szórakoznak majd, de még az aggoknak is meglesz majd a maguk előjoga, ugyhogy minden gondjuk-bajuk, ami az öregségből származik, el fog tünni az élvezetekben. Ilyen naiv vágyálmok mindenesetre megmutatják azt, hogy a kereszténység, legalábbis kezdeteiben még nem a tulvilág spiritualizált igéretével lép csak fel.

Fogyasztási kommunizmus:

Ebben a szakaszban a kereszténységben erős kommunisztikus tendenciák vannak, amelyek az antik kommunisztikus elképzeléseknek megfelelően, mind, mind abban csucsosodnak ki, hogy fogyasztási kommunizmust követelnek. Nem a termelőeszközöket akarják köztulajdonba venni, kommunizálni hanem az előállitott termékeket.

Annyiban különböznek ezek a Platon-féle elképzeléstől, hogy a keresztény elképzelésben nincs nem - dolgozó réteg, mint Platonnál, itt mindenki dolgozik, de munkájuk termékét összeadják és ezt elosztják megfelelő egyenlősitő elvek szerint.

Ez mindenesetre azt mutatja, hogy a kereszténység ebben az időben különösen a városi proletáriátus között terjed; ennek következtében hirdet ilyen kommunisztikus eszmét, amely megfelel a lumpenproletáriátus érdekeinek.

Pozitiv vonása ebben a korszakban a kereszténységnek, hogy jótékonysági intézkedésekkel bizonyos mértékig segit a kirivó egyenlőtlenségek enyhitésében, amelyek ezt a bomló, hanyatló antik társadalmat jellemzik.

Minél inkább elterjed a kereszténység ebben a bomlandó antik társadalomban, amelyben az ujnak bizonyos csirái megvannak, annál inkább kezdi ezeket a régi kommunisztikus elképzeléseket félretolni utjából. Minél inkább átterjed a vagyonos rétegekre, annál inkább megpróbálja azt, hogy vagy egyszerüen lefaragja ezeket a kommunisztikus elképzeléseket, vagy pedig átértelmezze uj módon őket.

Ismeretes mondás pl., amely erre a kommunisztikus kezdetre utal vissza, hogy "könnyebb a tevének a tü fokán átjutnia, mint a gazdagnak bejutnia a mennyek országába". Az ilyen elképzeléseket később ugy spiritualizálják, hogy a földi valóságos gazdagságot átértelmezik lelki gazdagsággá.Amikor a gazdagságot elutasitják, akkor abban az értelemben utasitják el, hogy lelki szegénységet követelnek a hivőktől, csak a lelki szegénységgel lehet bejutni a mennyek országába, ellenben a lelki gazdagsággal, tehát a világ felé való fordulással nem: lelki szegény pedig lehet a leggazdagabb ember is.

A keresztény vallás megteremtette a maga szervezeteit is. Ezek a szervezetek kezdetben bizonyos demokratizmust mutattak. Később egyre jobban kettészakadnak: a klérusra, tehát az egyházi vezetőkre és a laikusokra, tehát a keresztény hivők, az egyszerü emberek tömegeire. A kereszténység a kizsákmányoló osztályok vallásává lesz.

Kezdettől fogva megvolt a kereszténységben az a tendencia, hogy a kizsákmányolást igazolja azáltal, hogy a tulvilág gyönyörüségeit hirdette, és elforditotta a dolgozókat a földi, tehát a valóságos és nem pusztán képzelt boldogságért folytatott harctól. Ez a vonás azután egyre inkább előtérbe nyomul. Az eredeti kommunisztikus elképzelések a későbbiek során már csak a különböző eretnek szekták részéről kapnak hangot és a szektás mozgalmak rendszerint népi, nem pedig egyszerüen vallásos vagy pathológikus jellegü mozgalmak.

Ez az a millió, ez az az alap, amelyen a korai kereszténység filozófiája kialakul.

A gnósis és a patrisztika

A kereszténység filozófiájának kialakulásában nagy szerepet játszott egy olyan filozófiai áramlat, amelyet a hivatalos egyház nem fogadott el és amellyel az egyházatyák polemizáltak. Ez az áramlat az u.n. gnoszticizmus /"Gnosis" görög szó, megismerést jelent, gnoseológia formában ma is használatos az ismeretelmélet megjelölésére"/

A gnosztikus filozófia a hit és tudás problémájával foglalkozott a hitnek és a tudásnak a problémáját akarta uj módon magyarázni: a gnosztikusok szerint a puszta hittől fel kell emelkedni a tudásig.

A kereszténység elégnek tartotta általában a puszta hitet, a gnosis volt az, amely a tudásra való felemelkedés követelményével lépett fel.

A gnosztikus filozófia óriási züllés az uj platonizmushoz képest, általában az antik filozófiákhoz képest. Itt nem a megismerés éles fogalmi elemzéséről, nem a megismerés egyes mozzanatainak elkülönitésére irányuló törekvéséről van szó, hanem arról, hogy az ember képzeletvilágához szóló módon, szemléletesen próbálnak bizonyos dolgokat leirni, méghozzá hallatlanul fantasztikus formákban. A gnoszticizmusról nyugodtan mondhatjuk, hogy a legkülönbözőbb fantazmagóriák filozófiája. Ezek a fantazmagóriák nemcsak a keresztény vallásos elképzelésekből veszik eredetüket; hanem összekeverik ezeket részben a zsidó, részben pedig az antik pogány mithológiai elképzelésekkel.

Gnosztikus fantazmagóriák:

A gnosis szerint egy demiurgos teremti meg a természetet és ő szab erkölcsi törvényeket is a társadalom elé. A demiurgos azonban - hogy igy mondjam - nem a végső isten a gnosztikusok szerint. Ahogyan az ujplatonikusok egy ős egy-et hirdettek, amely megismerhetetlen és megnevezhetetlen, ugy ők is e fölé a demiurgos fölé további istent helyeztek, aki a legmagasabb fellegekben trónol. Ez a "végső elv" ez a szellemi lény hozza létre az ugynevezett eonokat. Mik ezek az eonok? Szellemi lények, hasonlatosak a platoni ideákhoz, csak

elevenek, s a demiurgos és az "ős elv" között foglalnak helyet. Az ujplatonizmus tanitásának megfelelően azt hirdeti a gnoszticizmus, hogy minél távolabb van az eonoknak valamely rétege vagy sora az ős egy-től, annál kevésbé jelentős, annál alacsonyabb rangu.

Egy bizonyos különbség azonnal szembeötlő a gnoszticizmus és az ujplatonizmus között. Ez a különbség abban áll, hogy az eonok első, legfelső sorában ez az ős egy egy kiváltságos eont teremt meg: Krisztust. Krisztus a világon levő szellemeket, lelkeket megváltja azáltal,hogy egy eleven ember, Jézus testébe költözik és igy a világ megváltója lesz.

Látjuk azt, hogy itt a gnoszticizmuson keresztül hogyan kapcsolódik össze az ujplatonisztikus elképzelés a keresztény tanitásokkal.

Mindennek a tudományos értéke nulla és csak azért mondottam el, hogy lássuk, konkrétan milyen átmenetek jönnek létre az antik filozófia utolsó rendszerei és a keresztény filozófia különböző rendszerei között.

Manicheizmus: Ebben az áramlatban külön helyet foglal el a gnoszticizmusnak az az ága, amely Manes nevéhez füződik és amelyet az egyház már abban az időben mint manicheus-eretnekséget bélyegez meg.

A manicheusoknak az volt a nézetük, hogy a világon a jó és a rossz küzdelme folyik, a jó és a rossz küzdelme pedig a sötétségnek és a világosságnak a küzdelme. A sötétben, a rosszban az életnek valamely valóban létező és ható tényét látták. A kereszténység számára viszont, illetőleg a keresztény filozófusok számára, az egyik fontos probléma volt, hogy megoldják azt a megoldhatatlan kérdést, hogy a végtelenül jó isten, amely a világot teremtette, hogyan hozott létre valami rosszat. Ha végtelenül jó, akkor ez ellentétben áll azzal a ténnyel, hogy az általa teremtett világban rossz is van.

A kereszténység különböző filozófusai az u.n. teodiceákban, vagyis az isten jóságának, az isten igazságosságának és a rossz-

nak összeegyeztetésére irányuló kísérletekben nagyon sokat foglalkoznak ezzel a problémával.

A gnozissal szemben fellépő egyházatyák - akik azonban nem egy ponton maguk is elfogadták a gnosztikusok nézeteit - az egyházi tanok és dogmák első kialakitói és megfogalmazói.

A filozófia feltámadó igénye:

Ilyen egyházatya volt Alexandriai Kelemen, aki időszámitásunk után 211-ben halt meg. Ő határozottan arra az álláspontra áll, hogy a hit mellett szükség van a tudásra is, és hogy az a hivő, aki nemcsak hisz, hanem tud is, ugy viszonylik a nem tudó, csak hivő hivőhöz, mint ahogyan a felnőtt viszonylik a gyermekhez. Tehát szükség van filozófiára is. Hirdetik hogy kell dialektika, kell logika és kell természet-filozófia.

Ez abból a szempontból nevezetes felfogás, hogy a kereszténység első primitiv vallásos kezdeteihez képest világosan megmutatja, hogy feltámad már a filozófia igénye. A kereszténység, mint vallásos-mozgalom nem kivánta meg kezdettől fogva a filozófiát, sőt harcolt ellene, hiszen a filozófia egyénlő volt a pogány filozófiával. Az egyházatyáknál, nevezetesen mint Alexandriai Kelemennél és tanitványánál: Origenesnél feltámad a filozófiai világnézet kialakitásának igénye. Ezekben a filozófiai kisérletekben sokmindent átvesznek nemcsak a gnozisból, hanem a többi, nem hellenisztikus filozófiai rendszerekből például Platon és Aristoteles filozófiájából is.

Antiracionalizmus:

Azonban éles ellentétben a görögökkel kezdettől fogva jelentkezett ebben a filozófiai törekvésben, hogy az ésszel szemben deklarative és határozottan kell állást foglalni. A különböző, ésszel megmagyarázhatatlan dolgoknál nyiltan hirdetik Tertullianus-szal, hogy "hiszem, mert abszurdum", "credo, quia absurdum est." Tertullianus mondásában világosan megmutatkozik ennek a világnézetnek antiracionalista, észellenes jellege, mint ahogyan később majd az fog megmutatkozni, hogy mennyire

lealázzák az észt akkor, amikor a dogmák igazolásának szolgálatába állitják.

Csak a "credo quia absurdum est" - alapján lehet Alexandriai Kelemennél elfogadni azt a tételt, hogy az atyaisten megteremti a fiuistent, ugyanakkor viszont ez a fiuisten tulajdonképen nem született, nem jött létre, hanem mindig is volt. Egyrészt teremteni kellett, másrészt mindig volt. Látjuk: itt valóban félre kell tenniök a logikát.

Ilyen és hasonló abszurd naivitásokat próbálnak elfogadtatni a "credo quia absurdum" észellenes elvének alapján.

Origenes:

Kelemen tanitványa: Origenes /185-254/ abból a szempontból fontos a keresztény filozófia kifejlődése szempontjából, hogy ő igen határozottan hirdeti azt, hogy a bibliát allegórikusan kell felfogni a filozófia szempontjából; meg kell találni a biblia filozófiai értelmét.

A bibliamagyarázat filozófiai szempontja, illetőleg a filozófiai szempontu bibliamagyarázat a továbbiak során az egyik legkedveltebb foglalkozása volt a különböző egyházi gondolkodóknak. És nemcsak az egyházi gondolkodásnak. Szélesen elterjedt a középkorban és azt lehet mondani, hogy a középkori gondolkodás egyik formája.

Az egyházi dogmák és az egyházi nézetek fejlődése szempontjából fontos még Origenesnek az a tétele, hogy a tulvilág létezik, s az emberi lélek mint halhatatlan szellem, vagy büntetést szenved ebben a tulvilágban, amikor is a pokolba jut, vagy pedig jutalmat nyer. De Origenes szerint ez nem tart az idők végtelenségéig: ő még azt hirdeti, hogy amikor eljön a világ vége, feloldódik a büntetés és a jutalmazás, minden szellem visszatér az istenbe.

Augusztinus ezzel a felfogással már élesen szemben áll. Ő az egyetlen filozófiai szempontból jelentős fő az egyházatyák között; okos ember, ami általában nem mondható el az egyházatyákról.

Augustinus: Aurelius Augustinus 354-től 430-ig élt, a patrisztika kiemelkedő alakja, akit az egyház szentté avat. Az egyházi dogmatika kialakitását ő készíti elő a legenergikusabban.

Pogány atyától és keresztény anyától származott; hosszu ideig kicsapongó életet élt, amiről nagy őszinteséggel beszél vallomásaiban. /"Confessiones"/. Eleinte a római-görög filozófiával foglalkozott és a szkeptikus irányzathoz csatlakozott. Milánóban tanitott retorikát és itt is tért meg, - a milánói püspök téritette meg. Ő maga is a klérus tagja lesz és Hyppo püspökévé nevezik ki.

Filozófiai szempontból legfontosabb "Az isten államáról" szóló müve, a "De civitate Dei". Müve 22 könyvre oszlik, 413-tól 426-ig irta és röviddel a halála előtt fejezte be.

Nézzük meg közelebbről Augustinus filozófiáját. Mindenekelőtt: filozófiája objektiv idealista jellegü és éppugy a legfelsőbb lényből indul ki, mint ahogyan a gnosztikusok, vagy az ujplatonikusok. Ebből a szellemi lényből származtatja az emberi lelket.

Természetesen az emberi lélek halhatatlanságát hirdeti és erre a szellemi természetü halhatatlan lélekről alkotott felfogására alapitja ismeretelméletét. Ez az ismeretelmélet gyökeres elfordulást próbál megalapozni a világtól, a világ dolgainak megismerésétől. Nem hiába járt a szkeptikusok iskolájába. A szkepticizmus érveit próbálja felhasználni annak bizonyitására, hogy az érzéki megismerés bizonytalan, megbizhatatlan, hamis. De uj fordulatot ad ennek a szekpticizmusnak.

A szekptikusok érveikből azt vonták le következtetésként, hogy a megismerés lehetetlen. Augusztinus ellenben azt próbálja levonni, hogy lehetetlen a világ megismerése az érzékek utján, - másutt kell keresni az igazságot. Ezt egy igen plasztikus mondatban igy fejezi ki Vallomásaiban: "Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominum habitat veritas" - azaz ne menj ki a piacra, magadba térj vissza, az ember belsejében lakik az igazság.

Nagyon plasztikusan fejeződik ki ebben a filozófia uj fordulata. Mig az antik filozófusok, az idealisták is, az agorára mennek filozófálni és a közélettel kapcsolatban keresték az igaz-

ságot, addig ez a keresztény vallásban alapozott filozófia belső keresésre indit, a spekulativ filozófálgatásra; olyan diszpozíciót igyekszik az emberekben létrehozni, hogy forduljanak el az objektiv világ kutatásától.

De ha ez az elfordulás az objektiv világ kutatásától megvalósul, akkor mi van a gyakorlati élettel, hogyan lehet egy olyan világban élni, amelyben lemondunk mindenfajta észszerü tájékozódásról?

Itt is egy jellemző vonása és belső ellentmondása mutatkozik meg ennek a világtól való elfordulást hirdető keresztény filozófiának; Augustinus azt mondja, hogy bármennyire is megbizhatatlanok érzékeink bármennyire is belül kell keresni az igazságot, ha a gyakorlati életről van szó, akkor csak bizzuk magunkat érzékeink vezetésére, vagyis elvei feladásával jut oda, hogy a valóságos életet és társadalmi gyakorlatot elismerje.

Legdöntőbb Augustinus ismeretelméleti felfogásában, hogy szemben a gnózis által befolyásolt egyházatyákkal, azt hirdeti, hogy az értelmi megismerés, tudás alá van rendelve a hitnek. Ezt ő igy fejezi ki: "Fides praecedit rationem", - a hit előtte jár az észnek. Hogy "a hit előtte jár az észnek", már magában foglalja a filozófiának azt a sorsát, amelyet emlegettem, hogy egyszerüen "ancilla theologiae" válik belőle.

Augustinus világnézete még platonisztikus és ujplatonisztikus befolyás alatt áll. A kereszténységnek, a keresztény filozófiának ezeket a korai képviselőit a platonista befolyásoltság jellemzi. A skolasztika egészében Aristoteles jegyében áll, a korai kereszténység a platonizmus jegyében és amikor a skolasztika Aristoteleshez tér át, harcolni fog bizonyos platonista elképzelések ellen.

Augustinus a platoni eszmetan alapján az istent örök ideák foglalatának tekinti. Hogyan ismerjük meg? Csak egyszerüen a befeléfordulásból? Nem, - azt mondja - az isten láthatatlan ugyan a természetben, de a kinyilatkoztatásból megismerhetjük.

Láthatjuk, hogy itt mennyire szervesen összeépül a vallás és a filozófia, hogy a filozófia tulajdonképen átalakul teológiává.

Az augustinusi filozófiára legjellemzőbb felfogás a predestinációs felfogás. A katolicizmust és a különböző nem-katolikus

keresztény világnézeteket általában ugy szokták szembeállitani, hogy a katolicizmus a szabadakarat tana alapján áll, és a vele szembelévő ellenkező áramlatok rendszerint a predestináció talaján állanak.

Nem egészen ez a helyzet. Azt lehet mondani, hogy Augustinusnál világosan egy predestinációs tanitásról van szó. Szerinte isten előre látja és meghatározza az egész világ fejlődését és meghatározza benne az egyes emberek sorsát is; még azt is meghatározza, hogy ki jut a pokolba, a kárhozatra, ki pedig a menyországba.

Ebből származik a következő, a katolikus filozófián végigvonuló probléma: hirdetik egyrészt az isteni előrelátást és az isten által meghatározott világfolyamatot, másrészt az emberek akarati szabadságát. Hogyan függ ez a kettő össze? Ezt a keresztény vallásnak és filozófiának soha nem sikerült megoldania és nem sikerült megoldania Augustinusnak sem.

Augustinus felveti az akarat szabadságának problémáját is, de nem sikerült összegyeztetnie predestinációs elméletével. Augustinus egy misztikus és mitikus megoldást próbál nyujtani, amely egyesitené magában az akarat szabadságának tanát és az akarat isten által való meghatározottságának elképzelését. Szerinte legalább egy embernek szabadakarata volt, és az természetesen a bibliai ősember: Ádám. Ádám még képes volt nem vétkezni, amit igy fejez ki: "Posse non peccare". Az eredendő bün után azonban elveszti az ember azt a képességét, hogy ne vétkezzék, és ekkor az emberi akarat teljesen meg van határozva, méghozzá a rossz által, amit Augustinus igy fejez ki: "Non posse non peccare". Az isteni kegyelem után azonban a "non posse peccare" - állapotba jut az emberi lélek: képtelenné válik a vétekre. Tehát mig kezdetben képes volt az ember arra, hogy ne vétkezzék, azután elvesztette azt a képességét, hogy ne vétkezzék, szükségképen vétkezett, és a kegyelem után abba az állapotba jut, hogy képtelenné válik arra, hogy vétkezzen. Az akarat meghatározottságának kérdése igy nála lényegében teológiai kérdés. Ez a felfogás az alapja történetfilozófiájának, amely igen világosan megmutatja ennek az egész filozófiának összefüggését a kor tendenciáival, összefüggését a kereszténység akkori történelmi helyzetével.

A De civitate Dei-ben, történetfilozófiájában és államtanában uj vagy legalábbis viszonylag uj mozzanatként lép fel az addigi feldolgozásokkal szemben az, hogy Augustinus világtörténetet próbál irni, tehát az egyetemes emberi fejlődés szempontjából veti fel a történeti kérdéseket, azonban mindezt misztikus burokban.

Ez az uj mozzanat agyrészt csak relative uj, mert már Polybiosnál is megvolt, vagy volt legalábbis valami ebből a törekvésből, másrészt viszont egészében óriási visszalépés az Augustinus-féle államfilozófia és történetfelfogás a görögökéhez képest, hiszen a görögök - ha nem is irtak még egyetemes történetet, világtörténetet - kauzális, okozati összefüggéseket kerestek a történelemben és igy oknyomozó történetirást csináltak, amely helyenként még a történelmi evolucionak, a történelmi fejlődésnek a szempontját sem nélkülözte. Augustinusnál nyoma sincs semmiféle olyan törekvésnek, hogy az események reális okségi kapcsolatait meg akarná állapitani,az egész lényegében egy egyházi jellegü fantasztikus spekuláció.

Müve, a "De civitate Dei" rendkivül terjedelmes mü, amelybe az egész bibliát és az egyházatyák elképzeléseit megpróbálja beleépiteni.

A rossz kérdése történetfilozófiájában:

Lényegében ugy fogja fel az emberi történelmet, mint Krisztus és az Antikrisztus harcát. Itt azok a hangok csengenek vissza, amelyeket a gnózison belül az u.n. manicheista áramlat ütött meg s amelyek Augustinusnál a rossz, a negativ tényleges létezőként való elismerésében jelentkeznek.

Tudjuk, hogy a keresztény egyháznak későbbi hivatalosan elfogadott álláspontja éppen Augustinus nyomán az, hogy ez a rossz nem létezik ténylegesen, ez a rossz tulajdonképen csak "privatio boni", azaz: a jónak a hiánya.

Augustinus egyenesen azt fejti ki, hogy a jó oka önmagának és mig ez a pozitiv ok, addig a rossz tulajdonképen causa deficiens, - vagyis: hiányzó ok; a rossz tulajdonképen nem létezik, a rossz incausale, nem kauzális jellegü.

Tehát annak ellenére, hogy Augustinus ezt a tant vallja és ezzel próbálja megkerülni azt a problémát, amin azután a keresztény spekuláció hosszu ideig törte még a fejét, hasztalan, hogy hogyan jöhet egy végtelenül jó istenből a rossz a világra, annak ellenére, hogy ilyen kibuvót próbál találni, végeredményben azáltal, hogy a jó és a rossz, az isten és a sátán küzdelmének tekinti az egész világtörténelmi folyamatot, önmagával ellentmondásba kerülve, ennek a rossznak szükségképen valami pozitiv létet és kauzális jelentőséget tulajdonit.

A kereszténység megváltozott viszonya az államhoz:

Az a jellemző ezekre a keresztény történetfilozófiákra, hogy az égben kezdődnek, a pokolban folytatódnak, a földön keresztül ismét az égbe jutnak vissza.

A "Civitas Dei" szerint két állam áll egymással szemben: a civitas Dei, az isten állama, és a civitas terrena, a földi állam, az előző a jó, az utóbbi a rossz, az előbbi az istentől, az utóbbi a sátántól való.

A civitas Dei már megkezdődik még mielőtt isten megteremtette volna a világot, megkezdődik, amennyiben a civitas terrena tulajdonképen a sátánnal jön létre.

Miután a világot megteremtette az isten, a Civitas Dei a földön is híveket toboroz magának, a földön akadnak olyan szentéletü emberek, akik beletartoznak ebbe.

Augustinus - ez a fontos számunkra - müvében a civitas terrena-n a tényleges létező államot érti. Mi az állam eme negativ felfogásának magyarázata? Az, hogy Augustinusban cseng ki a korai kereszténység államellenessége, amely onnan származott, hogy a kereszténység kezdetben üldözött és államilag el nem fogadott szekta volt.

Ez az államellenesség azonban megváltozik s ez megmutatkozik Augusztinusnál is. Körülbelül 100 év telt el azóta, hogy Constantinus, akit a katolikus történetirás nagynak nevez, a kereszténységet államilag elismert vallássá tette. Ez kifejeződése volt annak, hogy a kereszténység az uralkodóosztályokban is tért hóditott, és ezért elfogadhatóvá, államilag tolerált vallássá

vált. Ezért Augustinusban a fő vonal az államellenesség eltüntetése és a dolgozók áthangolása: az állam elismerése.

Ezért jöllehet az egész világtörténelmet mint isten állama és a földi állam, a civitas Dei és a civitas terrena küzdelmét konstruálja meg, a földi államot mégis igyekszik elválasztani attól a sötét jellegtől, amelyet alapvető koncepciójában ad neki.

Hogyan teszi ezt? Azt mondja, hogy a földi állam, amennyiben előmozditja a rossz megbüntetését, annyiban elfogadható, - tehát az állami kényszeritő intézmények stb. számára átalakulnak egyszerüen büntető eszközökké, amelyek a világban lévő rosszat állitólag meg akarják szüntetni. Az állam ebben az esetben olyan kényszeritő intézmény, amelyet végeredményben isten használ fel a saját céljai érdekében, mert isten ezzel a kényszerrel, ezzel a kényszeritő intézménnyel akarja a jót előmozditani a földön.

Tehát itt a változott viszonyok tükröződnek vissza, a kereszténység megváltozott viszonya az államhoz, s e mögött viszont igen határozottan és világosan látni, hogy Augustinusnál a kereszténység a kizsákmányoló osztályok vallásává vált, és mint ilyen vallás szilárdult meg.

Kereszténység és rabszolgaság:

A kereszténység világtörténelmi érdemének tudja be az idealista történetirás és állandóan fecseg arról, hogy a kereszténység volt az, amely eltörölte a rabszolgaságot. Ezek természetesen nevetséges nézetek, amennyiben a rabszolgaság szépen, lassan megszünt a feudalizmusnak, a jobbágy termelési módnak a kialakulásával.

De még az sem igaz, hogy a kereszténység, mint ideológiai erő - amint szélesebben elterjedt - a rabszolgáknak valamilyen módon kedvezni akart volna, vagypedig a rabszolgaság intézménye ellen harcolt volna.

Augustinus igen határozottan amellett foglal állást, hogy nemcsak "szolgák"-ra van szükség, de szükség van rabszolgákra is. Mint hogy a rabszolgaság még nem tünt el teljesen, ezért Augustinus ezt mindenféle gátlás nélkül igazolja. Mindössze azzal "szeliditi" a maga álláspontját, hogy arról beszél: a rabszolgákkal "jól" kell bánni, - ami kevés vigasz lehetett számukra.

Augusztinus szerint az isteni állam és a földi állam küzdelme hat korszakon keresztül történik, az emberi történelemnek hat világkorszaka van.

Itt természetesen - mint minden keresztény történet-filozófiában - a büntetésnek és azután Krisztus születésének döntő szerepe van. Ebben a történetfilozófiában megvan már az a vonás, csak keresztényi mithológia által elfedve, amely általában a középkori és a még későbbi polgári talajon létrejövő történetfilozófiákat jellemzi egészen Vico-ig. Mi ez a vonás? Az, hogy az emberiség történelmét az egyes emberek fejlődésének az analógiájára képzelték el. Ahogyan az egyes emberek a gyermekkor, az ifjukor, a férfikor és az öregség állapotán mennek keresztül - attól függően, hogy hogyan osztjuk fel az egyes emberek életét - ugyanigy képzelték el ezt az egész történelemmel kapcsolatban. Tehát az egyéni fejlődés kategóriáit viszik át az emberiség történelmi fejlődésére. Mondanom sem kell, hogy nem jól illik rá, szükreszabott ruha, vagy inkább kényszerzubbony ez Kritikájáról később.

Az egyéni fejlődés az emberiség fejlődése:

Augustinus történetfilozófiája természetesen a keresztény megváltás-tan értelmében végződik. Arról beszél, hogy abban a harcban, amelyet a "civitas terrena" és a "civitas Dei" vivnak egymással, az utóbbi győz, és létrejön majd az égi Jeruzsálem a boldogok győzelmével.

Szemben Origenes-szel, aki azt tanitotta, hogy a tulvilági jutalom és büntetés átmeneti és időleges, amennyiben a világ végeztével - amit a kereszténység mindig is hirdetett - minden visszatér istenbe, Augustinus azt hirdeti, hogy a tulvilági jutalom, illetőleg büntetés örökkévaló, a szentéletü emberek mindig boldogok lesznek, és az elkárhozottak örökké szenvednek.

Itt mint látják már jó mélyen benne vagyunk abban a középkorban, amelyből egy jóadag kriptaszag árad.

A következő fejlődés éppen ezt erősiti meg és a kereszténységből eltünteti azokat a mozzanatokat, azokat a törekvéseket, amelyek azt mutatták, hogy valaha részben a városi plebejus tömegekre támaszkodott, részben pedig államellenes vallásként lépett fel. A következő fejlődésben ugyanis a feudalizmus egyre határozottabban és erőteljesebben alakul ki, és ennek következ-

tében a kereszténységnek mint az uj állapotok, az uj termelési mód testére szabott ideológiának a szerepe egyre inkább előtérbe nyomul.

Az egyház és ideológiájának szerepe a kialakult és megszilárdult nyugati feudalizmusban.

A kereszténység elterjedése és azután befogadása világméretekben, vagy mondjuk, európai méretekben: annak az ellentétnek a kiélezését jelenti, amely már megvolt a római korszak végén, nevezetesen a klérusnak és a laikusoknak, az egyházi centralizált hatalom és az egyszerü hivők tömegei ellentétének kiéleződését.

Az egyház most már - azt mondhatnám - jótékonysági szervezetből átváltozik határozottan politikai szervezetté és intézménnyé, megszilárdulnak külső formái, és óriási hatalom lesz mindenütt, minden kialakuló uj állam és nép életében, amennyiben az egyház az antik müveltség bizonyos törmelékeit közvetiteni tudja az uj korszak számára. Ez jelentős funkció volt, hiszen elsősorban az antikvitásban felhalmozódott termelési tapasztalatok közvetitéséről volt szó, nemcsak a kulturális örökségéről. Kialakul a szerzetesi élet és a kolostorokra mint bizonyos fajta kulturális centrumokra tekintenek. Ebben az időszakban az egyház határozottan a kulturális monopólium birtokában van, hiszen a feudalizmus kialakulása egyben egy egész sereg nép letelepedését jelenti amelyek lassan sajátitották el azt a kulturát.

Az egyházi birtokok:

Ilyen és hasonló körülmények teszik érthetővé, hogy mindazon államokban, mindazon népeknél, amelyek a germán népvándorlásból kialakultak, az egyház jelentékeny földterület tulajdonosává válik. A müvelhető területnek rendszerint a harmada került ezeknél a népeknél az egyház kezére és lett belőle egyházi birtok. Ez a most már hatalmas feudális birtokossá vált egyház mindenütt jelenlévő univerzális szervezetté változván át, nem ismert el és nem is ismerhetett el semmiféle állami határo-

kat. Egyre határozottabban kialakítja még azt a teóriát is, hogy az egyházi birtokok végső soron egy kézbe futnak össze, a pápa kezébe.

Határozottan és kiformálva, kidolgozva ez a teória, hogy minden egyházi birtok a pápaságé csak viszonylag későn, a 12. században lép fel, de mindensetre már jóval korábban megvannak ennek az elképzelésnek a csirái és megvannak szervezeti előfeltételei.

A katolikus papság házasodási tilalma:

A nagy egyházi birtokok ténye magyarázza meg különben a papi coelibatus intézményét is, vagyis a katolikus papok házassági tilalmának intézményét, azt, hogy a katolikus pap nem házasodhat. Ez az intézkedés a 11. században következett be, tehát viszonylag későn, - addig a katolikus papok is házasodhattak,

Mire volt jó ez az intézmény, miért volt szükséges?

Az egyik koncilium igen határozottan beszél arról, hogy "az aljas atyák" - vagyis a családos papok - nagy földbirtokokat, nagy javadalmakat szereznek meg aljas fiaik számára az egyházi vagyonból, mivel nincs más birtokuk."

Nem kétséges, hogy a coelibatus intézménye elsősorban védekezés volt az egyházi földbirtokok felaprózódása ellen.

Amig a papok házasodhattak, a végső soron a pápához tartozónak tekintett földeket fiaik, gyermekeik között felaprózták. Ez ellen való védekezésként jött azután létre a 11. században a coelibatus, a papok házassági tilalmának intézménye, amit különösen IX. Leó és VIII. Gergely szorgalmaztak. Annak ellenére, hogy ez a rendelkezés már a 11. században létrejön még a 13. században is találni házas katolikus papokat.

Ezt az összefüggést igazolja különben az ellentétes oldalról az is, hogy a reformáció, amely az egyházi birtokokat általában szekularizálta, a világi fejedelem kezébe adta, - visszaállitotta a papok házasodási lehetőségét. Itt már nem volt olyan nagy egyházi birtok, amelyet el lehetett volna aprózni.

A katolikus egyház, mint a legnagyobb birtokos, vagy mint a vallási egyházi ideológia tulsulyának reális alapja.

Az a tény, hogy a katolikus egyház a középkor legnagyobb földtulajdonosa - ha nemzetközi méretekben vesszük a dolgot - mindenesetre megmagyarázza az egyházi ideológiának azt az óriási tulsulyát, amely a középkor végéig megmarad. Az egyházi ideológia tulsulya mutatkozik meg abban, hogy a filozófia most válik igazán "ancilla theológiae- vé a teológia szolgálóleányává.

A teológia, azt mondhatjuk: ez az áltudomány, amely egyre tudományellenesebbé válik, nem más, mint az egyházi tanitások és dogmák kifejtése. A filozófiának az a szerep jut az egyháznak való eme kiszolgáltatottságában, hogy a teológia dogmáit, a teológia által leiró módon rendszerezett egyházi tanitásokat, dogmákat ész érvekké igazolja.

Bizonyos, hogy Augustinus, mint mondottam, már hirdette azt, hogy a hit előtte jár az észenk, "fides praecedit rationem". De kétségtelen az is, hogy az egyházi dogmáknak ez a normativ jellege kényszeritő módon csak a középkor későbbi szakaszaiban alakul ki teljesen, mert, amint látni fogjuk, részben még a 9. századi gondolkodóknál is másként állnak a dolgok.

A filozófiának ezt a fejlődési szakaszát, amelyben teljesen alá van rendelve a dogmának, nevezzük skolasztikának.

A skolasztikán belül általában három fejlődési szakaszt szokás megkülönböztetni. Ez a felosztás azonban külsőleges,

A skolasztika kezdetei virágkora, hanyatlása:

meglehetősen mesterkélt felosztás. Nem történelmi elemzésen, nem a történelmi fejlődés valóságos tagozódásán nyugszik, hanem egyszerüen a skolasztikának mechanisztikus felosztása ez.

Eszerint a skolasztika kezdetét jelentő kor a 9. századtól a 13. századig tartott. A skolasztika kezdeti korszaka után jön a virágkora: ez a 13. század, és végül a harmadik korszak a skolasztika alkonya, amely a 15. században kezdődik és azt lehet mondani, hogy tart egészen a 18. századig, a nagy francia polgári forradalomig, amely Európaszerte napirendre tüzi a feudalizmus felszámolásának kérdését. Skolasztikus filozófia van még a

francia forradalom után is. Azért mondom mégis hogy a francia forradalomig tart a skolasztika lehanyatlása, elvirágzása, mert ez a skolasztika általában, amely a 13. századtól a 18. századig hervad, még feudális tartalmu, feudális jellegü filozófia, a 19. századtól kezdve egészen a mai thomizmusig és neothomizmusig, nem feudális tartalmu, legfeljebb feudális jellegü filozófia, amennyiben - tartalmát tekintve - a kapitalizmus és a tőke érdekeinek védelmét szolgálja mindenekelőtt.

Mondottam, hogy a skolasztikát mindekelőtt a hitnek, illetőleg a dogmáknak a feltétlen uralma és a filozófiai kutatásnak, a filozófiai elmélkedésnek abszolut alárendelt helyzete jellemzi.

Kétségtelen, hogy itt vannak bizonyos átmenetek a skolasztika felé s ezen átmeneti jelenségek közül az egyik legfontosabb alakot szeretném itt röviden tárgyalni.

Johannes Erigena

Ilyen átmeneti alaknak lehet tekinteni Johannes Erigena-t, aki Irországban született és Kopasz Károly hivására jött át a kontinensre, Párisba. 810-től 877-ig élt. Korának annyiban tünetszerü jelensége, hogy megmutatja az átmenetet a skolasztika felé, és megmutatja azt is, mi hiányzott még ahhoz, hogy a skolasztika teljessé váljon. A legiényegesebb különbség itt a tekintélyekhez való viszony kérdésében mutatkozik meg a skolasztikával szemben.

Az egyházi tekintélyek tisztelete: Az egyház azáltal, hogy a filozófiát alárendelte a teológiának és a hitnek, a filozófia számára kötelezővé tette a tekintélyeket. Tekintélyeken nem a bibliát, illetőleg a biblia szerzőit értette, mindenekelőtt, hanem az egyházatyákat, a patrisztika irodalmából különösen azokat, akiket kiválogatott a maga számára és ezeknek a tanait tette kötelezővé a filozófusok számára is.

A szabad tudományos kutatás megszüntetése együttjár egy ilyen tekintélyi kultusszal.

Erigena átmeneti helyzetére jellemző, hogy nála a tekintéllyel kapcsolatos egyre jobban elterjedő közfelfogással szemben még bizonyos eltérő nézetek találhatók. Felveti a tekintély és az ész viszonyának problémáját és azt mondja, hogy igen, a tekintélyt el kell ismerni, de csak abban az esetben, ha ez a tekintély az észből származik; tehát ha valamelyik egyházatyát az esze, az érvei tették tekintéllyé. Azt mondja, hogy az igazi tekintély mindig az észből származik, és soha sincs megforditva a dolog, nem lehetséges, hogy a puszta tekintély észt adjon valakinek.

A középkori viszonyokhoz képest meglehetősén szabadszellemü gondolat volt ez, és nem kétséges, hogy végső soron ezzel a szabadszellemüséggel függöttek össze életének kisebb és nagyobb kellemetlenségei, amelyek megtalálhatók biográfiájában.

Az egyik ilyen kellemetlensége, hogy irt egy könyvet Erigena a determinációról, "De determinatione" cimen. Azzal a kérdéssel foglalkozik ebben a müvében, hogy vajjon igaz-e az az állitás, hogy az ember predestinálva van a bünre - tehát Augusztinus filozófiájának egyik tételét vizsgálta meg és azt mondotta, hogy nem igaz, szembeszállva Augustinussal.

Mi lett ennek a következménye? Az, hogy két koncilium zsinat is foglalkozott az ügyével és elitélték 855-ben és 859-ben. Csak illusztrálásképen hadd olvassak fel pár sort, hogy hogyan. A 859-es koncilium azt irja: "Egy dicsekvő, fecsegő ember irásai érkeztek hozzánk, aki isten előrelátásáról és a predestnációról emberi módon vagy ahogyan ő maga dicsekszik ezzel: filozófiai érvekkel disputál, anélkül, hogy szerinte a vallásra támaszkodna és az egyházatyák tekintélyét segitségéül hivná". Nyilvánvaló, hogy aErigena még szemben áll azzal a folyamattal, mely a következőkben teljesen érvényesül, szemben áll a tekintélyek dogmatizálása teljes kialakulásának folyamatával. Ő egy korábbi szakaszt képvisel olyan időben, amikor ezt már nem lehetett képviselni, amikor már nem lehetett az egyházatyáknak az egyház által dogmatizált és kanonizált nézeteivel büntetlenül vitatkozni.

A filozófia, mint tudományos igényü világnézet megszünik:

Bármennyire is szabadszellemü, irásaiból egészen világos, hogy ez az ujonnan keletkező skolasztikus filozófia talán még inkább tönkreteszi a filozófiát, mint ahogyan ez a patrisztikánál tapasztalható. A filozófia, mint tudományos igényü világnézet, amilyen a görögöknél volt, lényegében megszünt ezzel az abszolut egyházi alárendeltséggel és függőséggel. Az a körülmény, hogy a filozófia "anacilla theológiae": menthetetlenül tönkreteszi.

A természet felosztásáról:

Erigena főmüve, a "De divisione naturae" amely a természet felosztásáról, tehát a természetről szól. Az ember azt gondolná, hogy valami természetkutatás lesz benne, annál is inkább, mert olyan alcimeket olvasunk benne, hogy: a fizikáról, a fiziológiáról és igy tovább. Erről azonban egyáltalán nincs szó. A valóságban az egész könyv teológiai jellegü, az istenről szóló spekuláció.

Pseudodionysosz:

Érdemes közelebbről megnézni ezt a filozófiai elmélkedést nemcsak azért, hogy azt lássuk, hogyan teszi tönkre ez a teológia a filozófiát, hanem ezért is, mert bizonyos értelemben sajátos helyzete van Eriginának. Ahogyan látjuk, hogy a tekintélyek kérdésében is a régi állásponthoz huz, ugy világnézetének egészére is azt lehet mondani, hogy huz a kereszténység kezdeti filozófiai tendenciáihoz, nevezetesen az ujplatonizmushoz. Egy ujplatonisztikus jellegü filozófiai misztika hatja át, és ez az a vonal, ahol a dialektikus gondolkodás, amit az antiquitás kidolgozott, néhány problémája felmerül. Látni fogjuk, hogy ez teljességgel eltorzitott dialektika, de kétségtelen, hogy a dialektikának jól felismerhető, meghatározott elemei vannak ebben az elvont teológiai spekulációban. Ez a dialektika különben Erigenánál, aki éleselméjü gondolkodó, nem teljesen eredeti. Az ilyen dialektikus gondolatok fő forrása a középkori fejlődésben, egy az 5. században

keletkezett iráskomplexum, amely a keresztény terminológiára és a keresztény szinezetre átfestett ujplatonisztikus misztikát foglal magában. Ezeket az irásokat Dionysos Aeropagita nevéhez füzték. Kétségtelen, hogy nem tőle származnak, az irások szerzője ismeretlen; ezért Pseudionysoszi irások gyanánt /vagyis: ál dionysoszi/ is emlegetik.

Erigena müvelt ember volt, amit az mutat, hogy tudott görögül. A középkorban ebben az időben a görög tudás már teljesen feledésbe ment, már csak latinul beszéltek és latinul irtak. Erigena érdeme, hogy ezeket az irásokat görögből leforditotta latinra. A platonisztikus, illetőleg ujplatonisztikus misztikus filozófiához való kapcsolódását éppen ez határozta meg.

Nézzük meg hogyan osztja fel Erigena a természetet. Azt mondja, hogy a természet lényegében négy kategóriába sorolható. Az első kategória a "natura creansnon creata", - vagyis a természet, amely teremt, és amelyet nem teremtettek; a második kategória a "natura creata et creans", - vagyis a természet, amelyet teremtettek s amely maga is teremt; a harmadik kategória a "natura creata et non creans", - vagyis az a természet, amelyet teremtettek és amely maga nem teremt; végül a negyedik kategória a "natura non creata non creans," - vagyis az a természet, amelyet nem teremtettek és amely maga sem teremt.

Láthatjuk, hogy itt már a természet a teremtéssel kapcsolatban szerepel végig, vagyis tulajdonképen istenről és az isten által teremtett világról van szó ezekben a kategóriákban s nem a valóságos anyagi, nem- teremtett, örökkön létező természetről. Szó sincs itt semmiféle természetvizsgálatról, mindenütt csak egy ilyen teleológikus szemléletről van szó, amely szerint az isten a világ alkotója és a világ célja.

Mit jelent az első kategória? Erigena szerint jelenti az istent, mégpedig az istent, mint a világon létező dolgok alapját. A második kategória jelenti a dolgok ősképeit, az egyes nemeket és fajokat s ez mintegy a platoni eszmevilágnak felel meg. A harmadik kategória, tehát a teremtett és nem teremtő kategóriája már a valóságos világot jelenti, az anyagi világot, a természetet, az igazi természetet és benne az embereket is, persze idealisztikusan eltorzitva. Végül a negyedik kategória az istent jelenti ismét, ezuttal mint a teremtmények célját, amelybe minden visszatér.

Tehát a négy kategória közül három közvetlenül az istennel foglalkozik, egy pedig a világgal, mint isten teremtményével. Természetes, hogy itt szó sem lehet arról, hogy a valóságos összefüggéseket kutassa a valóságos természetben, a teljes lemondás jellemzi ezt a filozófiát mindenféle komoly természetkutatásról, mindenféle okszági összefüggés kutatásáról.

Látjuk, hogy annak ellenére, hogy magasabb termelési mód talaján jön létre ez a filozófia, messze-messze elmarad a görög filozófiától, a görög filozófia nagy kezdeményétől, amely a valóságos világ elfogulatlan kutatását jelentette.

A negativ teológia és önellentmondása.:

Annak ellenére, hogy itt végig misztikus jellegü objektiv idealizmusról van szó, amely a dolgok kezdetét, közepét és végét az uristenben látja, bizonyos fokig dialektikus kategóriák jelennek meg és érvényesülnek, méghozzá Erigenánál meglehetősen tudatosan. Nem véletlen azért, hogy az egyház elveti ezeket a nézeteit, ezeket a tanitásait. A középkor minden olyan filozófiájában, amely valamennyire is dialektikus jellegü, negativ teológiával indul a dolog. Erigena a platonizmussal szemben már határozottan meg is különbözteti a negativ teológiát és a pozitiv teológiát, ez utóbbit affirmativ teológiának is nevezi, negativ teológiája szerint pedig az istenről semmit sem tudunk mondani, és nemcsak nem tudunk, hanem el sem tudjuk képzelni az istent, isten lényegét. Tehát tartalmilag ugyanaz, mint az ujplatonisztikus tanitásnál Plotinos elképzelése. Ezaa kategória, amely a negativ teológiában jelenik meg, a negyedik kategóriának felel meg, a "natura non creata non creans" kategóriájának; ennyit tud róla mondani, ellentmondásban önmagával.

Dialektikus elemek Erigena misztikájában:

Minden negativ teológiának programmja, hogy azért valamit mondjon arról a valamiről, amiről szerinte semmit sem lehet mondani. Itt is ez a mozzanat van, amit Erigena egy bizonyos dialektikával próbál megoldani. Azt mondja, hogy a negativ teológiában nem mondhatunk semmit az istenről, a pozitiv teológiában már mondhatunk valamit, ám ez,

amit mondunk a pozitiv teológiában istenről, nem fejezi ki isten lényegét, mert isten lényege kifejezhetetlen. Éppen ezért, ha a negativ teológiában meg akarjuk nevezni az isten tulajdonságait, akkor a pozitiv teológiában használatos minden egyes tulajdonsághoz hozzá kell füzni a "super" praepositio-t, hozzá kell füzni a magyarban a "felett" utószót, vagyis azt kell mondani, hogy az isten valami "felett" van. Például, ha azt akarjuk mondani, hogy az isten valami esszenciális, vagy lényegi, hozzá kell füzni a "super"-t, vagyis a superesszenciális, tehát lényegfeletti a lényegen tuli. Vagy ha azt akarjuk mondani, hogy isten "bonitas", "jóság", akkor hozzá kell füzni, hogy "superbonitas", - isten nem egyszerüen bonitás, hanem szuperbonitás, vagyis: jóságfölötti, a jóságon tuli és igy tovább.

Erigena kifejti azt az elméletet, hogy az, hogy hozzáfüzi ezt a "super"-t ezekhez a fogalmakhoz, azt jelenti, hogy egyszerre állit valamit az istenről, affirmál, és ugyanakkor tagadja is ezt az istenről. Láthatjuk: ahogyan az istent megnevezi, ez az állitásnak és a tagadásnak, az affirmációnak és a negációnak ez az egysége, - vagyis az isten meghatározása az ellentétek egységén keresztül történik.

Igen világos, arról van szó, hogy szemben az aritotelesi azonosság-elvvel, itt az ellentétek egységének alkalmazásával találkozunk, annak egy misztikus anyagra való alkalmazásával állunk szemben.

A másik dialektikus kategória, amelyet megtalálni ebben az Erigena-féle filozófiában és teológiában: az átcsapás kategóriája, az, hogy az ellentétek egységében az egyik pólus átcsap a másik pólusba. Ezekben a misztikus filozófiákban ez mindig a világteremtéssel kapcsolatban merül fel.

Erigena - azt mondanám - valósággal dialektikus részegséggel, mintegy megittasodva a maga dialektikus koncepciójától, fejti ki azt, hogy a láthatatlan isten a világot megteremtve, láthatóvá válik, a láthatatlanságból átcsap a láthatóságba. Ez az isten lényegfölötti és természetfölötti, és amikor létrehozza a kreatura világot, akkor lényegessé és természetileg létezővé válik. Az isten a dolgok létrehozója és egyben önmagát hozza létre a dolgokban. Azt látjuk, hogy isten Erigenánál mindenütt átfordul, átcsap az önmaga ellentétébe; átváltozik a világgá, és viszont azt is lehet mondani, hogy a világ átváltozik istenné.

A harmadik dialektikus pont Erigena filozófiájában a megismeréssel kapcsolatos.

Erigena azt mondja - és ez általában a középkor felfogása, amely tisztára antropocentrikus felfogás, az embert állitja világmindenség középpontjába, kitüntetett szerepet tulajdonit neki az egész világban - hogy az isten különösen az emberről gondoskodik; az emberben összegeződik ez a kreatura, teremtmény-világ, az ember képes megismerni ezt a valóságot. Az ember legértékesebb képessége a megismerő képessége, az "intellectus", az ész. Ez az, ami afélé vezeti, hogy próbál az istennel, ezzel a kimondhatatlannal és elképzelhetetlennel egyesülni. Ilymódon ez az intellektus, ez az ész a valóság egészének megismerésére irányul, amennyiben még ezt a megnevezhetetlen elképzelhetetlen és láthatatlan istent is ennek segitségével akarja megismertetni az emberekkel.

A második legértékesebb képessége az embernek, ami azonban alá van rendelve az intellektusnak; a "ratio", az értelem képessége. Ez nem a végtelenségre irányul már, hanem a második kategória megismerésére, arra, amiről azt mondottam, hogy ez mintegy a platoni eszmevilágnak felel meg, azoknak a fajoknak, illetőleg nemeknek, amelyekben azután a teremtett világ egyes jelenségei részesednek.

Vagyis itt is megtaláljuk már, de rendkivül homályosan, csiraszerüen az ész és az értelem egy olyanfajta szembeállitását, hogy az intellektus, az ész az egészre irányul, ezzel szemben a ratio, az értelem a meghatározott jelenségekre.

Látjuk majd azt, hogy Cusanus-on és Brunon keresztül hogyan fejlődik ez a belátás a Marx előtti filozófiában egészen Hegelig és hogyan válik alapjává a dialektikus és a metafizikus gondolkodás megkülönböztetésének.

Itt az intellektus és a ratio határozott megkülönböztetésében láthatjuk a harmadik dialektikus elemet, amely ebben a fantasztikus teológiai jellegü filozófiában van.

Egyébként Erigena beszél az érzékekről, az érzékek szerepéről is, és azt mondja, hogy az érzékek a dolgokat, a valóságos dolgokat közvetitik nekünk, de az érzékek kétféle formában ismerhetik meg ezeket a valóságos dolgokat. Ha mintegy elvágva müködnek az észtől, az intellektustól, akkor a valóság felszinét közvetitik csak. Ebben az esetben az érzékek a ratio-val müködnek

össze; ha viszont összemüködnek az intellektussal, azaz az ésszel is, akkor viszont a dolgok lényegét közvetitik számukra, és természetesen mi más lenne a dolgok lényege az ő számára, mint az isten.

A világ megismerése: teofania.

Erigena elég következetes gondolkodó ahhoz, hogy le is vonja mindebből a konzekvenciákat és meg is mondja magyarul és őszitnén, hogy mi a világ megismerése. Azt mondja, hogy a világ megismerése: teofánia, vagyis nem más, mint az isten megjelenése, az isten megjelenése a mi megismerésünk előtt; minden láthatatlan és látható dolgokban a középkori gondolkodás számára isten jelenik meg. Például ennek az asztalnak a megismerése csak akkor igazi megismerés Erigena szerint, ha rájövünk arra, hogy már ennek lényegében isten lakik és az isten az ujját vagy magát az istent mutatja fel benne.

Ez az utóbbi mozzanat, hogy minden teofania, minden az isten megjelenése, - a középkori irodalomban nem jelentéktelen szerepet játszik; a középkori irodalomban ez jelenti az allegorizálás kezdetét. A dolgok nem azok, mint amik a valóságban, ez csak látszat, egészen mást rejtenek magukban, mint aminek látszanak. Ez a kezdete annak, hogy mindenben önamgukban mint ami valami más dolgot látnak, nemcsak az istent, hanem más dolgokat is. Ez vagy az a tárgy például a szerelem jele, és ismét más tárgyak más dolgokat jelentenek és igy tovább.

Kétségtelen, hogy ez nemcsak a filozófiára volt pusztitó hatással, hanem jórészben a középkori költészetre is pusztitó hatással volt, hiszen a müvészetnek lényeges jegye, hogy a jelenség és a lényeg egységét mutassa be és ne tulajdonitson a jelenségnek valamilyen egészen más jelentőséget, valami egészen más lényeget, mint ami azt a jelenséget a valóságban megilleti.

Nominalizmus és realizmus vitája

A következő gondolkodók, akiket tárgyalni fogunk, már egészen szigoruan a keresztény hittételekre támaszkodnak, a dogma számukra már megfellebbezhetetlen valami és rendszerint arra törekszenek, hogy az egyházi zsinatok által megállapitott hittéte-

leket igazolják. Ha valaki nem ennek a szellemében jár el, akkor ezzel - a középkori filozófiai, teológiai felfogás szerint - csak a saját gondolkodásának bünösségéről és eretnek jellegéről tesz tanubizonyságot.

Két fő kérdés vonul végig ezen a szigoru értelemben vett skolasztikus filozófián. Az egyik fő kérdés a nominalizmus és a realizmus vitája, a nominalista- és a realisztikus filozófia közötti ellentét; a másik fő kérdés pedig, amely ebben a szakaszban nyomul a középkori filozófia érdeklődésének homlokterébe: az isten-bizonyitékok kérdése, annak a kérdése, hogy milyen módon lehet isten létét bizonyitani.

Nézzük először a realizmus éa a nominalizmus vitáját. Ennek a vitának fő kérdései már eddig is felmerültek a filozófiában, és különösen a platoni és az aristotelesi filozófia keretén belül merültek fel, ahol az egyes és az általános kérdésének összefüggése élesen és határozottan felvetődött. A középkoriak ezt a problémát Porphidiustól származtatják, aki egy későbbi antik, neoplatonikus gondolkodó és 232-től kb. 330-ig élt, - pontos életkorát nem ismerjük.

Porphidius egyike volt ama gondolkodóknak, akiket a középkor ilyen késői szakaszában, még a 11. században is ismertek. Általában a kontinuitás, a kapcsolat a görög tradiciókkal, még a kései antik tradiciókkal is megszakad, részben azért, mert nem tudnak görögül és nem tudják ezeket a görög irásokat olvasni, részben azért, mert ez egész középkorban a konyha- latinság uralkodik. Mindkét ok mögött persze mélysbben rejlő okok vannak. Prophidiust sem ismerték eredetiben, csak Boetius latinnyelvü irásaiból. Boetius tárgyalja azt a bevezetést, amelyet Porphidius Aristoteles kategória-elmélete elé irt. Ebben a bevezetésében Porphidius felveti azt a kérdést hogy vajjon az általános fogalmakat - tehát az Aristotelesnél is szereplő nem és faj, genus és species csak a mi gondolatainkban élnek-e? Vagy /a harmadik lehetőség/ a mi gondolatainkon kivül, de testi módon léteznek-e?

Már most ehhez az íráshoz kapcsolódva, merül fel a vita, a realizmus és a nominalizmus vitája a 11. században.

Marx világitott rá arra, hogy ez a vita tulajdonképen az idealizmus és a materializmus középkori nagy csatája volt, s hogy ebben a vitában, a materializmust középkori formájában,

azt a materializmust, amelynek specifikus, sajátos középkori jellege van: a nominalisták képviselték.

A realizmus álláspontja: Az elnevezések ellentmondanak a valóságos tartalomnak, amennyiben a realizmuson az emberek valami szelidebb materializmust, mindenekelőtt a materializmus felé tartó tendenciákat értenek és a nominalizmust valami szubjektiv idealizmusnak, vagy szubjektiv idealizmus-félének képzelik el. Ez a realizmus azonban, amely a középkorban uralkodott, abban az értelemben realizmus, hogy objektiv realitást, azaz a tudatunktól független létet tulajdonitott a fogalmaknak az általános fogalmaknak. A realisták a 11. században még Platonra, a platoni filozófiára hivatkozva állitották azt, hogy ezek az universalek tudatunktól függetlenül léteznek, méghozzá test nélkül, tehát mintegy a platoni eszmék módjára függetlenül egyes emberek gondolkodásától.

Universalia ante rem /szélsőséges realizmus/ Ebben az időben, a 11. században, Platon természetfilozófiáját már csak töredékben ismerték, de ebből is nagyon jól megértették: mi az, amire szükségük van és igy hozták létre, Platont tanulmányozva, a maguk álláspontját, azt hirdetve, hogy az universale-k, az egyetemes, az általános fogalmak a dolgok előtt léteznek és ezt abban a jelszóban foglalták össze, hogy: "universalia ante rem". Ez volt a szélsőséges formája a realisztikus irányzatnak.

Universalia in rebus /mérsékelt realizmus/ A realisztikus irányzatnak ezzel a szélsőséges formájával szemben kialakult a realizmusnak egy másik későbbi irányzata, amelyet mérsékelt realizmusnak nevezünk, ez már Aristotelesre hivatkozik. A mérsékelt realisták azt mondották, hogy az egyetemes, az általános nem a dolog előtt létezik, hanem magában a dolgokban van, de nem mint az anyagi

valóság egy mozzanata, hanem úgy létezik, hogy az egyes dologba be van zárva, mint eszme. Tehát az egyes dologba bezárt eszme: ez az egyetemes. Méghozzá "universalia in rebus", az általános magukban a dolgokban van.

Látjuk, hogy kétfajta álláspont alakult ki. Az egyik azt hirdeti, hogy az általános a dolog előtt; a másik azt hirdeti, hogy az általános a dologban van, és ebben az esetben az "általános"-on valami szellemi általánost értenek, úgy képzelik, hogy a fogalom van bezárva magukba a dolgokba.

A nominalizmus:

Kétségtelen, hogy ezzel szemben a nominalizmus határozottan és világosan materialisztikus tendencia a középkorban. Azért mondom, hogy a középkorban, mert a későbbiek során az új filozófia kezdetén a nominalizmus ugyan a materializmus szolgálatában áll még angol talajon, az angol filozófia fejlődésben, de a 18. századtól kezdve a nominalizmus érvei a szubjektiv idealizmus szolgálatában állanak.

Egyik szép és klasszikus példája ez annak, hogy ugyanaz az eszme a történelmi helyzet megváltoztatásával hogyan csap át önmaga ellentétébe. Ekkor már a materializmus álláspontjáról másként kell megoldani az egyes és az általános összefüggésének kérdését.

A nominalisták kijelentik, hogy a valóságban a tudatunktól függetlenül csak egyes dolgok léteznek, tehát létezik a ló, de nem létezik a lónak a faj-fogalma; létezik a Bodri kutya, de nem létezik "a kutya" általában. Ezek az általános fogalmak, az universale-k tulajdonképen csak absztrakciók, ahogyan ők mondották; "flatus voci", - pusztán a hang fuvallata, vagyis a gondolkodás és beszéd termékei és hirdették, hogy "universalia post rem", + hogy az általánosok a dolog után jönnek létre, miután már megvannak az egyes dolgok, azután absztahálhatjuk belőlük.

Ez tehát materialista álláspontnak tekinthető a középkorban a maga konkrét összefüggéseiben azért, mert harcol a platonisztikus és aristotelesztikus objektiv idealista felfogás ellen.

A nominalizmus korlátai: Miben különbözik a nominalizmus a helyes materialista álláspontól? Különbözik abban, hogy az objektiv valóságban csak az egyes létezőket ismeri el, holott az objektiv valóságban tudatunktól függetlenül nemcsak az egyes létezik, létezik az általános is, nemcsak a "Zsucska kutya" hanem "a kutya" az egyesbe bezárva létezik mint általános, mint az anyagi valóság egy mozzanata, mint meghatározott anyagi összefüggések rendszere, amelyek Zsucskát kutyává teszik és nem macskává. Miből absztrahálnánk különben az általános fogalmakat, ha objektive nem létezik általános? Nyilvánvaló, hogy az a felelet, amit egyes nominalisták adnak erre a kérdésre, hogy azon az alapon absztrahálunk, hogy vannak közös vonások a dolgokban, azért nem felelet, mert a nominalisták ellen bizonyit, hiszen éppen azt jelentik a különböző macskákban, kutyákban vagy emberekben levő közös vonások, hogy itt az általános, mint az objektiv valóság, mint az egyes jelenségek egy mozzanata létezik.

A nominalizmus materialista álláspont volt a középkorban, de azután a későbbiekben a 18. századtól kezdve a szubjektiv idealizmus érveit alapozza meg, éppen mert az általánosnak nem tulajdonit objektivitást.

A nominalizmus és a realizmus vitája a 11. században balszerencsével kezdődött a nominalizmus részére.

A nominalizmus egyik első képviselője, Roscellinus nevü francia skolasztikus, kifejtvén a nominalizmus érveit, arra az ötletre jutott, hogy a nominalizmus alapján a szentháromság tanát is meg kell reformálni.

Valószinü, hogy az egyház kezdetben nem sokat törődött volna az egész nominalisztikus áramlattal, ha a nominalizmus nem mint eretnekség lép fel. Azonban Roscellinusnak az az ötlete támadt, hogy ha minden dolog, amely a valóságban létezik, egyes dolog és nem általános, akkor a szentháromság sem lehet egységes egész, a három isteni személy nem alkothat egy istent, el kell választani őket egymástól, mint individualitást, azaz három isten van. /Csak mellesleg jegyzem meg, hogy a Roscellinus-féle érv éles fényt vet a keresztény vallás lappangó polyteizmusára./

Ezzel a szörnyüséges eretnekséggel vonta magára az egyház figyelmét és ennek köszönhető azután, hogy nemcsak őt, hanem 1092-ben, tehát a 11. század végén az egész nominalista áramlatot amely ekkor még nem volt valami elterjedt felfogás, elitélte az egyház. Itt még, azt lehet mondani, egy történelmi véletlenen mulott a nominalizmusnak az egyház részéről való elitélése, nempedig annak lényegében materialista tartalma miatt. A 14. században felelsvenedő nominalizmust már materialista jellege miatt itélte el az egyház.

Hogy Roscellinus a szentháromsággal kapcsolatban spekulálgat, ez azt is megmutatja, hogy a materialista tartalom összehasonlithatatlanul kevésbbé érvényesül még az ő filozófiájában, mint a 14. századi nagy nominalista filozófiai gondolkodónál: William Occam-nél.

Canterbury Anselm. Ki volt ebben az időben, a 11. században a realizmus képviselője? Legjelentősebb képviselője Canterbury Anselm. Anselm Olaszországból származott és onnan ment át Angliába, ahol Canterbury püspöke lett, 1033-tól 1109-ig élt. Nála a dogma teljesen megtámadhatatlan, és nemcsak azt mondja, hogy a dogma megtámadhatatlan, hanem ő mondja ki azt az elvet, hogy aki ellentétes eredményre jut a dogmával szemben, az a saját bünös eretnek gondolkodásáról tesz tanubizonyságot.

Az ontológiai istenérv: Canterbury Anselm fogalomrealizmusának platonisztikus megnyilvánulása az u.n. ontológiai istenérv, amelyet ő talált fel, - nem az emberi haladás dicsőségére. Ezt az érvet "Proslogium" cimü müvében fejti ki. Az ontológiai istenérv hosszu ideig uralkodó érv volt, bár már a középkorban is voltak, akik kételkedtek érvényességében, rendszerint nem azért, mintha nem hittek volna isten létében, hanem pusztán azért, mert más bizonyitékokat, eljárásokat akartak az Anselm-féle igazolás helyébe állitani.

Mi az ontológiai istenérv, amelynek uj változatát Descartes állitja fel, aki pedig már az ujkori filozófia egyik nagy képviselője?

Ez az isten-érv abból indul ki, hogy el kell képzelnünk, fel kell tételeznünk egy legtökéletesebb lényt, /pontosabban egy legnagyobb lényt,/ és ez a legtökéletesebb lény nem lehet más, mint az isten, mert az isten per definitionem a legtökéletesebb kell, hogy legyen. Hogyan következik a legtökéletesebb lény elképzeléséből fogalmából az, hogy létezik? Anselm ezt a következőkép akarja bizonyitani.

Tételezzük fel, hogy az általunk elgondolt legtökéletesebb lény nem létezik. Igen ám, de ha nem létezik, akkor nem lehet tökéletes. Miért nem lehet tökéletes? Azért, mert hiányzik belőle a létezés, és létezés nélkül csak tökéletlen lehet. Ennek következtében a legtökéletesebb lény fogalma involválja, magában foglalja létezését.

Kant cáfolata:

Kant a 18. század végén behatóan foglalkozott ezzel az ontológiai isten-érvvel és filozófiájának egyik progresszív pontjában azt az érvet szögezte szemben az Anselmféle ontológiai isten bizonyitással, hogy a fogalom nem zárja magában a létet. Például ahogyan ő mondja: 30 elképzelt tallér fogalma semmiben sem különbözik 30 létező tallér fogalmától, tehát a tallér fogalma ugyanaz, akár létezik számomra, és előttem van, akár nem létezik; de egészen más, ha létezik, mintha nem létezik, mert 30 képzeletbeli tallérral nem fogok tudni vásárolni, míg 30 tallérral, amely a zsebemben csörög igen.

Kantnak ez az érve lényegileg helyes irányba megy, viszont annyiban hiányos, hogy nem mutat rá arra, hogy a fogalom a valóságnak a visszatükrözése, és hogy nem a fogalomból következik a létezés, hanem ellenkezőleg, a létezésen alapszik a megismerésben létrejövő fogalom.

"Ens perfectissimum est ens realissimum."

Az Anselm-féle érv megmutatja azt, hogy a középkori világképben a legszigorubb hierarchia épült ki már ebben az időben. Felül volt az isten, mint a legtökéletesebb lény és ezután különböző fokozatokban következtek a kevésbbé tökéletes lények; a legtávolabb tőle, tehát a legtökéletlenebb az anyag volt, amely

"prope nihil" - majdnem semmi. Az istent ezzel szemben ugy definiálták, hogy "ens perfectissimum", a legtökéletesebb lény, amely egyben - tökéletességéből kifolyólag "ens realissimum", - azaz a legreálisabb, a leginkább létező lény.

Világos, hogy ez a hierarchia, amit a különböző létezők között felállitanak, teljesen megfelel a feudális hierarchiának, vagyis azoknak a társadalmi viszonyoknak, amelyeket ez az elképzelés alapul elfogad. A középkor filozófiájának egyik különös sajátossága az, hogy a létezésben különböző fokozatokat ismer el; szerinte az egyik dolog inkább létező, mint a másik dolog, - Ennek az elképzelésnek rációnális magva van, hogy bizonyos jelenségek létezhetnek még például a történelmi fejlődés során, ugyanakkor ezek az egyes történelmi jelenségek már mélyen alá lehetnek ásva és pusztulásra vannak itélve, kevésbbé léteznek egy bizonyos értelemben mint az az uj, amely keletkezik. Tehát van ennek némi értelme csakhogy a középkorban egyrészt nem próbálták ezt a történelmi fejlődés kérdéseivel kapcsolatba hozni, másrészt égivé változtatták, misztifikálták. Itt minden arra szolgált, hogy egy bizonyos tulvilági, transzcendens felfogást igazoljon.

Az arisztotelizmus térhóditása

Arab hatás: Anselm nem volt még aristoteliánus gondolkodó, lényegében az ő elképzelése a platonizmussal és az uj platonizmussal függ össze. A középkori fejlődésben az arisztoteliánizmus csak később jön létre. Általában az egész középkori filozófiát Aristoteles nyakába szokták varrni, ez azonban nem helyes. A középkori filozófia kezdetei a platoni és az ujplatoni befolyás alatt állnak, az aristotelesi filozófiát általában csak a 12. század végétől, a 13. század elejétől istenitik nyugaton. Ez pedig nem autochton fejlődés eredménye volt, hanem éppen a nyugati fejlődésbe betörő keleti feudalizmus hozadéka: az időben Spanyolországban Andaluziában a kordobai egyetemen nagy tudományos életet éltek; a nyugati feudalizmus nem egy képviselője is tőlük tanult.

A kordobai egyetem különösen orvostudományáról és kémiájáról volt hires. Számos keresztény diák, különösen orvos ment el

ide álöltözetben és tanult a kordobai arab professzoroktól. Ezek közvetitették azután az aristotelesi irások ismeretét, valamint azokat a kommentátorokat, amelyeket az arabok Aristoteles irásaihoz készitettek. Tulajdonképpen akkor ismerkednek meg Aristoteles logikájával, fizikájával és metafizikájával.

Aristoteles utja egyáltalán nem valami könnyü. Az 1209 évi párisi egyházi zsinat például megtiltotta Aristoteles tanainak előadását, a klérus még az anti-arisztoteliánizmus álláspontján áll. 1231-ben Gergely pápa bullát bocsát ki Aristoteles ellen. Az aristotelianizmus elterjedésének folyamatát azonban nem lehetett már megakadályozni, a 14. század elején már senki sem lehet magister, senki nem nyerhet egyetemi rangot anélkül, hogy Aristoteles megfelelő irásait ne ismerné.

Az aristotelesi filozófia különösen a dominikánusok között hatott. Ez a szerzetes-rend az egyház eretnek-üldöző szerzetes rendje volt. A dominikánusok, akik szt. Domonkosról kapták nevüket, különben maguk is "Domini canes"eknek nevezték magukat, vagyis az ur szelindekjeinek; a római rendház homlokzata ilyen szelindekeket vérebeket ábrázol, amelyek az eretnekek után szimatolnak. Az ur eretneküző vérebeinek rendje ez az erőszakos, gyalázatos rend lett az első arisztoteliánus rend s ez azután egy-kettőre eldöntötte a kérdést, minden filozófiai érvnél hatásosabban.

Albertus Magnus: Az első arisztoteliánus a dominikánusok közül Albertus Magnus volt, aki 1193-tól 1280-ig élt, a Köln püspöke volt. Általában Kölnben tanitott. Ezek a dominikánusok ide-oda vándoroltak különböző országok egyetemei között. Nincs tévesebb felfogás, mint azt hinni, hogy a középkori filozófiában a nemzeti elvnek valami szerepe lenne. Ezek a nyugati filozófusok voltak, s bár természetesen a lokális, helyi érdekeknek helyet és hangot is adtak filozófiájukban, de egészében a feudálizmus általános érdekeit képviselő álláspontot fejtették ki. Kialakulnak ugyan nagy népcsoportok, de a nemzettéválás folyama csak a kapitalista fejlődésben kezdődött meg, a középkori filozófusok tanitásait ilymódon meghatározott egyházi kozmopolitizmus jellemzi.

Albertus Magnus jelentősége elsősorban abban áll, hogy ő az, aki először részletesen feldolgozza az aristotelesi műveket és azokat az arab kommentárokat, amelyek addig csak kevés skolasztikus számára voltak hozzáférhetők. Persze, az arab kommentárok feldolgozása és felhasználása a nyugati skolasztika és az egyházi tanitások szellemében történt nála.

Közvetitő kisérlet a realizmus és nominalizmus között az előbbi javára.

Albertus Magnus az univerzáliák kérdésében egy bizonyos közvetitő megoldással áll elő, amennyiben mindegyik álláspontot, a nominalizmus és a realizmus álláspontját is megpróbálja egyesiteni és összefoglalni a maga filozófiájában, Objektive ez az egyesitő, egységesitő kisérlet az universálizmusnak, helyesebben: a realizmusnak a javára dől el.

Ez az egységesitő kisérlet abban áll, hogy az univerzáliákat, az egyetemességeket, ezek mindhárom formáját létezőnek ismeri el. Azt mondja, vannak olyan univerzáliák, olyan egyetemes, általános momentumok, amelyek a dolgok előtt léteznek, - vagyis elfogadja az extrém, szélsőséges platonizáló álláspontot; azután vannak olyan univerzáliák, amelyek magukban a dolgokban léteznek /in rebus = a dolgokban, vagy in re - a dologban/. Ez a mérsékelt realizmus álláspontja. Végül igazat ad a nominalizmusnak, is, hogy vannak olyan univerzáliák, amelyek csak absztrakció utján jönnek létre, ezek pedig a dolog után, a mi agyunkban léteznek /dolog után = post rem, dolgok után = post res/.

Ez az álláspont, amelyet Albertus Magnus elfogad, s amely - mint mondottam - a realizmus álláspontját jelenti és csak látszat - engedményeket tesz a nominalizmusnak, - igen népszerü és elterjedt álláspont lett.

Aquinói Tamás:

A legjelentősebb arisztoteliánus, aki a dominikánusok rendjéből származik, nem Albertus Magnus, hanem tanitványa: Aquinói Tamás, akire ugy hivatkozik ma az egész egyház, mint "a filozófus"-ra. Ha Aquinói Tamás azzal kezdi a maga előadásait és a maga irásait, hogy "phi-

losophus dicit" - "a filozófus azt mondja", - ugy ez a filozófus Aristoteles volt. Ugyanigy azt lehet mondani, hogy a legtöbb mai egyházi filozófus is, ha azt mondja, hogy "philosophus dicit" - ugy a filozófuson Aquinői Tamást érti.

Aquinói Tamást később szentté is avatják, a 14. század elején és minden eszközzel hirt vernek neki és tanainak.

"Doctor angelicus"-nak, - angyali doktornak nevezték a maga korában. Egyébként az ilyen megjelölések a skolasztikában igen gyakoriak voltak.

Ez a "doctor angelicus" olasz grófi családból származott és Kölnben tanult Albertus Magnus-nál. Mellette nőtt átfogó gondolkodóvá. Nem abban az értelemben, hogy Aquinói Tamás valami ujat adott volna a filozófiához, mert nem adott ujat, átfogó gondolkodó volt a szónak abban a szoros értelmében, hogy nagy szisztematizálója, rendszerezője a kor eszméinek, és vaskos kötetekben foglalta össze azokat a nézeteket, amelyek a realizmus, mégpedig, amint látni fogjuk, a mérsékelt realizmus álláspontjához a leginkább hozzátartoztak.

Párisban, Kölnben, Bolognában, Rómában és Nápolyban tanitott, és még sok más helyre is ellátogatott. Szóval igen kiterjedt tevékenységet fejtett ki, ami persze hozzájárult tanainak elterjedéséhez.

Summák:

Két nagy müve cimét kell megjegyeznünk. Egyik a "Summa theológiae", - azaz a theológia summája, összegezése, a másik pedig "Summa contra gentiles", - azaz summa a pogányok ellen. Ez utóbbi müvében főleg az arab gondolkodók ellen; elsősorban Demokritos, Empedokles és Anaxagoras ellen hadakozik az objektiv idealizmus álláspontjáról. Ebben az időben, amikor Aquinói Tamás él és ir, már divatba jöttek ezek a summák. A "summa" rendszeres igényü kifejtése volt az egyház tantételeinek, plusz azoknak a filozófiai bizonyitékoknak, amelyekkel az egyházi tantételeket alátámasztották.

Aquinói Tamás vitte a legmesszebbre ezt a dolgot mind belső konzekvenciában, mindpedig külső terjedelemben. Könyveinek egy-egy kötete is, önmagában is mamutszerü, hatalmas könyvcsomót képez. A külső terjedelem itt bizonyos mértékig kifejezi a skolasztika belső filozófiai eljárás-módjait.

Hogyan lehet ezt röviden jellemezni? Aquinói Tamás összegyűjtötte a különböző véleményeket, és azután minden egyes véleményt részletesen igyekezett cáfolni, illetve kiemelni belőle azt, amit felhasználhatott a maga számára.

Iskolás pedantéria van ezekben a skolasztikus dolgokban és ez különösen Aquinói Tamásnál domborodik ki világosan; megmutatkozik tökéletes terméketlensége. Ez az iskolás pedantéria teszi nagymértékben olvashatatlanná még filozófiailag és történelmileg érdekelt olvasó számára is.

Nézzük filozófiai tanait. Ő az, akinél Aristoteles recepciója azt mondhatnánk, a legtökéletesebb, mégpedig abból a szempontból, hogy mindazt, amit az egyházi, a vallásos álláspontról Aristotelesből ki lehet emelni: kiemeli és felhasználja. Az, hogy szisztematizálni tudja az előtte járó tanokat, éppen abból származik, hogy Aristotelesnek többé-kevésbbé zárt gondolatvilága adott számára olyan csontvázat, amelyre felaggathatta a különböző dolgokat.

Mindenekelőtt fontos itt viszonya a theológiához. Az eddigiek alapján is világos lehet, hogy ő volt az, aki a leghatározottabban és a legvilágosabban rendeli alá a filozófiát a theológiának. Ez az alárendelési folyamat már a 9. század, sőt bizonyos értelemben már a 6. század óta tart, de elméletileg legtökéletesebb megfogalmazását, és gyakorlatilag a filozófiában a legteljesebb végigvitelét Aquinói Tamásnál találjuk.

Igy érthető az, hogy noha bizonyos éleselméjüség jellemzi Aquinói Tamást, soha semilyen filozófiai kérdésben nem mondott eredetit, nem mondott olyant, ami előrevitte volna a filozófia ügyét, - teljesen annak szolgálatában állott, hogy az egyházi dogmákat igazolja.

Mérsékelt realizmusa: Aquinói Tamás filozófiai álláspontját mérsékelt realizmus jellemzi. A mérsékelt realizmus álláspontja az volt, hogy az univerzáliák a dolgokban magukban vannak benne, nem mint anyagi mozzanatok, hanem mint fogalmak.

Nyilvánvalóan arisztoteliánizmusának eredménye, hogy ilyen álláspontot alakit ki. Ugyancsak az arisztoteliánizmusnak tulajdonitható, hogy az anyag-forma kérdést felveti mégegyszer abban

az értelemben, ahogyan ez már Aristotelesnél is szerepel, de az Aristotelesnél meglevő dialektikát teljesen megmerevitve.

Az isten nála is, mint a "formák formája", mint "a legfőbb mozgató" szerepel, mint olyan lény, amely mozgásra kényszeriti az összes többi formákat. Ő az istent "actus purus"-nak, - tiszta aktusnak, tiszta cselekvésnek nevezi, - "tisztá"-nak, ugyanis abban az értelemben, hogy ebben a formában: istenben nincs semmi anyag.

Meg kell különböztetni szerinte a tér és időbeli formákat, amiket "forma naturalis"-nak nevez; ez az anyagi forma. Ezek olyanok, melyek a mi világunkban, a tér és az idő világában léteznek. Vannak azonban a tértől és időtől függetlenitett formák, ahogyan ő nevezi: "formae separatae", - vagyis elválasztott, független formák.

Ilyenek az angyalok, a boldoglelkűek és a keresztény, katolikus tanitás összes többi különböző formáju és fajtáju kisértetei. És végül mindenekelőtt ilyen "forma separata" az isten.

Itt tehát a leghatározottabban és a legvilágosabban keresztül van vive Aristoteles idealista vonala. Hogy az Aristotelesnél lévő dialektikát, az egyes és az általános dialektikáját kiveti, - ez már magában is idealizmusának megmerevitésével jár, s ez az idealizmus élesen és határozottan kiépül, éppen a forma naturalis, a természeti forma, és a forma separata, a mindenféle anyagtól elválasztott forma tanitása alapján.

A 18. századi gondolkodók - a materialista gondolkodók - akik a legélesebb harcot vivták az egyház ellen, számtalanszor gunyolódtak, nevettek a forma separata-n, az elválasztott formán, és leplezték le ennek egész tudománytalanságát és tudomány-ellenességét.

A harmadik probléma, amelyről beszélnünk kell Aquinói Tamás filozófiájával kapcsolatban, a szabadakarat és az isteni előrelátás problémája.

Emlékezzünk arra, hogy Augustinusnál lépett fel ez a probléma, és feltörhetetlen diónak bizonyult az ő számára.

Az egyik oldalon áll az a tény, hogy isten meghatározza a világot, és nemcsak meghatározza, hanem ezért jövendő fejlődésében is előre látja a másik oldalon pedig ugyanakkor feltételezi az akarat szabadságát.

Ez a probléma merül fel ismét Aquinói Tamásnál. Éppen olyan kevéssé tudja megoldani a szükségszerüségnek és az akaratszabadság összeegyeztetésének problémáját, mint ahogyan nem tudta Augustinus sem. Ellenben Aquinói Tamásnál a hangsuly - szemben Augustinus-szal - áthelyeződik az akarat-szabadságra. Ettől fogva hirdeti az egyház az akaratnak azt a szabadságát, amelyet - látni fogjuk annakidején - a 18. századi materialisták kezdenek ki. Az akarat szabadsága ettől az időtől fogva lesz az egyházon belül uralkodó álláspont.

Az utolsó fontos kérdés, amelyről Aquinói Tamás általános filozófiai nézeteivel kapcsolatban beszélnünk kell, - az istenérvek kérdése.

Az istenérvek és birálatuk:

Mondottam már, hogy ebben a korszakban a skolasztika fejlődésének ezen szakaszában - az idealizmus és a nominalizmus kérdése mellett - éppen az isten-érveknek, az isten-bizonyitékoknak a kérdése nyomul előtérbe. Láttuk azt is, hogy Canterbury Anselm a fogalomból a létre következtetve, a tökéletesség fogalmából a létezés szükségszerüségére következtetve, milyen isten-bizonyitékokat állit fel.

Aquinói Tamás szaporitja ezeknek az érveknek a számát, méghozzá ugy, hogy ugyanakkor elveti az Anselm-féle érveket. Ettől kezdve az egyház általában nem is erre az onthológiai isten-érvre hivatkozik, hanem arra az öt érvre, amelyet Aquinói Tamás állitott fel.

Aquinói Tamásnál öt érv, vagy ahogyan ő nevezi: öt ut van, amely az isten igazságához vezet. A legfontosabb ezek közül az érvek közül a mozgással való érvelés, amelyet maga is az első helyen emlit.

Azt mondja, hogy el kell ismernünk a mozgásnak a tényét. A világ, a tapasztalat megmutatja számunkra, hogy van ilyen mozgás. Ha elismerjük a mozgás tényét, felmerül az, hogy honnan származik az a mozgás, - és erre ugy felel, hogy a mozgás csak kivülről származhat, azaz egy másik mozgó dologtól, vagy egy mozgató dologtól, amely mozgásba hozta a mozdulatlant; ezt a mozgó dolgot ismét egy harmadik mozgó dolog hozza mozgásba, és igy tovább, és igy tovább. Vagyis mindig valami külső dolog hozza mozgásba azt, ami aktuálisan mozog.

Felteszi azután a kérdést: mehetünk-e igy a végtelenségig visszafelé a külső mozgatóknak a sorában, vagy valahol találunk-e egy végső mozgatót? - és azzal válaszol, hogy van ilyen végső mozgató: az isten. Nem lehetséges a regressus in infinitum - nem lehetséges azért, mert ha a végletekig mehetnénk vissza a külső mozgatók keresésében, akkor végeredményben az egész mozgás és vele a mi egész megismerésünk is a levegőben lógna. Ez a végső mozgató pedig, amelyet nem mozgat már semmi: az isten.

Ez az érv - azt lehet mondani - logikailag következetes. Nem logikai hamisitáson, vagy szofisztikus fordulaton nyugszik. Következetes érv annyiban, hogy ha elsimerjük azt, hogy mozgás csak külső erőkre létrejövő mozgás lehet, akkor valóban helyesnek kell elismernünk ezt az Aquinói Tamás-féle érvet. Az érv helytelensége azonban éppen az, hogy a mozgásnak nem ez az egyetlen lehetséges felfogása. Ellenkezőleg, a mozgásnak ez a metafizikus elképzelése mert mindig külső mozgató erőt vesz fel és nem vizsgálja meg a belső mozgató lehetőségének a kérdését. Már pedig tudjuk, hogy a mozgás az anyag belső ellentmondásain alapszik s a külső lökés csak egyik alesete ennek.

A 17. századi materialisták nem voltak képesek még - mint látni fogjuk - ezt az álláspontot teljesen cáfolni azért, mert végeredményben ők is külső mozgatót tételeztek fel, ámbár ez a mozgató anyagi természetü mozgató volt náluk. A 18. századi materialisták, a konzekvens ateisták azonban már eljutottak addig, hogy a mozgás belső erőktől származik, és éppen azért, mert belső erőktől származik, mert az anyag belső erőiből jön létre, - nincs szükség semmiféle külső mozgatóra, semmiféle végső mozgatóra: nincs szükség istenre.

Az Aquinói Tamás-féle érv tehát megbukik a metafizikán, megbukik a metafizikai gondolkodáson és azon, hogy nem ez az egyetlen lehetséges gondolkodás és módszer. Ellenkezőleg, éppen a dialektika, a dialektikus gondolkodás és módszer az, amely a világ valóságos viszonyait, valóságos törvényszerüségeit helyesen tükrözi vissza.

Az első ut tehát - amint látjuk - zsákutca. A második ut nem más, mint ennek egy variánsa. Az első utnál bizonyitotta a mozgásról, hogy el kell jutni egy végső mozgatóhoz. A másik utnál szóról-szóra ezzel érvel, csak a mozgás helyébe az okot teszi.

Azt mondja: el kell ismernünk, hogy minden jelenségnek oka van. Mi ez az ok? Külső ok. Visszamehetünk-e az okok végtelenségében valami első okra? Igen, mert lehetetlen a progressus in infinitum. - Nem érdemes ismételni: szószerint való leforditása az előzőnek, - az okság kategóriájának nyelvére.

Erre az érvre az ujkor nagy gondolkodója: Spinoza felelt először igazán helyesen, amikor azt mondotta, nincs szükség ilyen külső végső okra, amely a világot okozatilag meghatározza, mert a világ "causa sui", azaz a világ önmaga oka.

Itt ugyanaz a dialektikus fordulat van Spinozánál, amely az előző érvvel kapcsolatban volt a materialistáknál, akik ugyancsak a belső erőre helyezték a hangsulyt.

A harmadik érv a véletlen tényéből próbál a szükségszerüségre következtetni, - és a szükségszerüséget elnevezi istennek.

A negyedik érv abból a tényből, hogy a világban értékes jelenségek vannak, pl. van szép, van jó, stb., - ezek viszont mindmind viszonylagosak, ebből próbál egy abszolut értékre következtetni és ezt elnevezi istennek.

Mindkét érv gyengébb, mint a másik. Végeredményben bizonyos értelemben ismétli az első kettőt, és pedig ezért az egyházi használatba kevésbé is ment át és kevésbé játszott jelentős filozófiai szerepet.

Fontos ellenben az ötödik érv, azonban az éppugy felteszi azt, amit bizonyitani kellene, mint a harmadik és a negyedik.

Ez az az isten-érv, amely ellen hosszu ideig kell harcolnia a materializmusnak, mig végre sikerült legyőznie. Ezt az érvet ugy nevezik, hogy fiziko-teleológiai isten-érv. Tehát egy olyan teleológia, olyan célszerüség, amely a "füsisz"-ből, a természetből következtet istenre.

Mi ez az érv? Az érv az, hogy a világban rend és célszerüség uralkodik: a világban uralkodó rend és célszerüség megmutatkozik különböző tényeken keresztül; azután azt mondja: ahol rend és célszerüség van, ott fel kell tételezni egy olyan értelmet, egy olyan "intellectus"-t, amely ezt a rendet és célszerüséget szándékosan létrehozta, ez pedig nem más, mint isten.

Ez a fiziko-teleológikus isten-érv természetesen ugyanannak az antropomorfizmusnak a folytatása, amelyet a görög idealista filozófiában látunk, amely a világban levő bizonyos rend és cél-

szerüség alapján utal arra, hogy a világot egy isteni építőmester építette.

A fiziko-teleológikus isten-érvnek igazi végleges cáfolata - azon tulmenően, hogy megmutatták, milyen antropomorfizmuson nyugszik, azoknak a valóságos okoknak és folyamatoknak feltételezésének szükségessége mellett, hogy a természetben célszerüség uralkodik. Például a lepke szárnya a lepkének segitségére van élete fenntartásában, amennyiben a környezethez alkalmazkodik a szinével és formájával, és ezáltal megvédi a lepkét attól, hogy a madarak megegyék.

A 18. század materializmusának a burkolt formája fenntartotta ezt a fiziko-teleológiai isten-érvet. Ezért a teleológiai isten-érv igazi cáfolatát az hozta, amikor a fejlődés-elmélet segitségével megmagyarázták, hogyan jönnek létre pusztán mechanisztikus okok alapján ilyen alkalmazkodások a természet világában.

Államelmélete. Szólni kell egy szót még Aquinói Tamás államelméletéről. Ebben mutatkozik meg osztály-álláspontja és történelmi helyzete a legkonkrétabban. Röviden azzal lehetne jellemezni, hogy vége az állam-ellenesség legutolsó, legkisebb maradványainak is, vége annak az állam-ellenességnek, amely még Augustinus filozófiájában visszhangra talál. Az egyház uralkodó hatalom a középkorban, mindenütt a feudális állam legfőbb támasza, maga is állam Rómában, és ennek következtében semmi oka nincs arra, hogy az állam-ellenességnek akármiféle maradékát is fenntartsa.

Az állam Aquinói Tamásnál vallásilag megszentelődik, és ráadásul ugy áll elénk, mint az isteni világrend örök tartozéka; állam szerinte mindig volt és mindig lesz. Az állam keletkezését csak abban az értelemben ismerik el, amennyiben ő is, mint Aristoteles, a családból származtatja, de a családi viszonyokból már feltételezi az ur és a szolga a viszonyát Aristotelesszel együtt. Éppen ezért az államot hátra-felé is örökkévalónak tartja. Az állam igazi kifejlődése azonban csak akkor történik meg, amikor az egyes családok egyesülnek egymással. Felmerül a kérdés: miért egyesülnek? Egyesülnek azért, - ez Aquinói Tamás válasza - mert egy család képtelen arra, hogy minden szükségletét

maga fedezze. Vagyis a munkamegosztással érvel, a munkamegosztásból származtatja végső soron az államot. Viszont ezt a munkamegosztást magát, idealista módon, az emberi észből eredezteti.

Az, hogy a munkamegosztás elve feltünik és alkalmazásra talál az ő állam-filozófiájában igen határozottan megmutatja, hogy a középkor fejlődésének magas fokán vagyunk már, amikor a kisárutermelés és a városi élet előtérbe nyomulása, - amiről más összefüggésben már beszéltem - bekövetkezett és meghatározta nemcsak a középkori gondolkodás viszonylag progresszív vonalát, hanem a középkori gondolkodás reakciós vonalát is.

A kizsákmányolás igazolása, filozófiai megszentelése.

Aquinói Tamás államelmélete egészen világosan kora városgazdaságából indul ki és elsősorban ezzel foglalkozik, nyilván olyan városokat tartva szem előtt, mint Páris és a különböző olasz városok, amelyek kisárutermeléssel és árukereskedelemmel foglalkoztak. A munkamegosztást használja fel az osztályok igazolására is. Minden egyes embernek ragaszkodnia kell a maga foglalkozásához, - és itt azt lehet mondani: azzal érvel, amivel Platon - mert így termelékenyebb a munka. Minél tovább dolgozik egy család, vagy dolgoznak bizonyos emberek egyazon munkakörben, annál jobban kifejlődik munka-ügyességük. Éppen ezért a társadalmi különbségek szentek, sérthetetlenek és szükségesek ahhoz, hogy az emberek a maguk sokoldalu szükségleteiket kielégitsék.

Nem elégszik meg azonban ezzel az érvvel a kizsákmányolás igazolásában. A kizsákmányolás közvetlen vallásos megszentelését, védelmét is kiépiti Aquinói Tamás. A kereszténység egy bizonyos égi demokratizmussal lép fel a világtörténelmi eszmék sorában, minthogy az isten előtti egyenlőséget hirdeti. Az isten előtti egyenlőség önmagában is jól összeegyeztethető természetesen a legnagyobb földi egyenlőtlenségek elismerésével, azonban a kezdeti bizonyos demokratikus jelleget elvesztő keresztény gondolkodók, a katolikus egyház gondolkodói egyre inkább és egyre határozottabban a földi egyenlőtlenség vallásos igazolását tüzték ki célul.

Aquinói Tamásnál ezen a ponton is egy bizonyos csucsról van szó, amennyiben ő itt az Aristoteles-féle érveket a rabszolgaságra vonatkozóan lényegében elfogadva, megpróbálja Aristotelesnek a rabszolgákra vonatkozó elméletét megkeresztelni, kereszténnyé, katolikussá tenni. Nála természetesen nem kifejezetten rabszolgaságról van szó, hanem a szolgaság különböző fajtáiról, kezdve a jobbágy munkán és végezve a nagyobb kereskedőktől függő kisiparos munkáján.

Aristoteles átfestése, kereszténnyé tétele, olymódon történik nála, hogy a bünbeesésre hivatkozik. Az emberek szabadnak és egyenlőnek születnek, igy teremti őket az isten, a bünbeeséssel azonban megszünik ez az egyenlőség s szabadság, az emberi természet elromlik, és éppen ezért a szolgaságnak minden fajtája isten akaratából, az isten igazságosságától, az isten igazságszolgáltatásából következik.

Az osztálykülönbségeknek ez a vallásos megszentelése nem volt uj már Aquinói Tamásnál sem, de a leghatározottabb és legélesebb kidolgozása valamennyi keresztény gondolkodó közül éppen nála látható.

Érdekes az, amit a városokról ir. A városokban megkülönböztet hasznos és haszontalan osztályokat. A városi élet szempontjából a legalsó osztályok szerinte a leghaszontalanabbak. "Ezek napszámosok és minfele piszkos népek" mondja nyilván az akkori városi plebejusokra gondolva és ezekhez csatolja az önálló kisiparosokat. Ezen önálló kisiparosokon a céhekből kirekedt kisárutermelőket érti, akik a középkorban éppen ezért, mert nem voltak a céhek polgárai, csak a városok elülső részében, az elővárosokban lakhattak és dolgozhattak. Aquinói Tamás ezeket kirekeszti a politikai jogokból: A városok alkotmányában semmiféle alkotmányos joguk nincs: azzal érvel, hogy ezek a rétegek tulajdonképpen nem is képezik a városok részét.

Természetes, hogy ezeket a patriciusokat, különösen a kereskedőket és azután a szellemi munka embereit eszményiti Aristotelesszel szemben, a kisárutermelés értékelésében másképpen jár el, mint ő. Emlékezünk arra, hogy Aristoteles annakidején elitélte a pénzszerzés, a vagyonszerzés tudományát, a krematisztikát. Aquinói Tamás ezzel szemben dicsőiti ezt és fontosnak tartja a közügyek szempontjából, a városok élete szempontjából.

Tehát bármennyire is ragaszkodik Aristoteleshez, bármennyire is ő "a filozófus" számára, az aristotelesi filozófiából itt is világosan azt választja ki, amit a maga osztályérdekei és történelmi helyzete diktálnak.

Állam és egyház viszonya:

Felmerül nála is a "legjobb állam" kérdése, s a legjobb államot természetesen a monarchiában látja, amely általában a feudalizmusnak leginkább megfelelő államforma. Az állam kérdése nem választható el nála, mint a keresztény egyház, mint a katolikus egyház orthodox képviselőjénél, az egyháztól való viszony kérdésétől. Aquinói Tamás a leghatározottabban hirdeti, hogy az államnak, a legjobb államnak, a monarchiának is csak akkor van igazi értelme és létjogosultsága, ha alá van rendelve az egyháznak; az egyház és az állam viszonyát ugy akarja szabályozni, hogy alá kell rendelni az államot az egyháznak. Ebben az időben igen nagy harcok dulnak - persze, sokkal korábban elkezdődtek már - a papság és a világi hatalom között, ténylegesen azért, hogy melyik kerekedik a másik fölé.

Aquinói Tamás alárendelési elméletével Dante vitatkozott. Dante a "De monarchia", a monarchiáról szóló irásában különböző bibliai idézetek segitségével bizonyitja, hogy helytelen az Aquinói Tamás álláspontja. Mégpedig - ez gondolatmenete lényege - azért helytelen, mert isten a világi államot, a monarchiát éppugy közvetlenül hozta létre, mint ahogyan az egyházat, ennek következtében nem lehet alárendelésről szó, hanem mellérendelésről: - az egyház és az állam, a világi hatalom egymás mellé vannak rendelve, minthogy mindkettő közvetlenül istentől származik.

A vallásos köntösben, amely itt bőven megvan Dantenál, természetesen progressziv gondolat huzódik meg az akkori kor körülményei között.

Ezzel be is fejezhetjük a dominikánus arisztoteliánizmus tárgyalását azzal a megjegyzéssel, hogy ez az Aquinói Tamás-féle vonal az, amely a katolikus egyház ideológiai fejlődésében napjainkig nagy szerepet játszott, az ő tanait melegiti fel ma az ugynevezett neotizmus, amely különösen Franciaországban terjedt el, de amely természetesen nálunk is, mint erős feudális marad-

ványokkal terhelt államban, a felszabadulás előtt rendkivül elterjedt volt.

A ferences ellenzék nominalizmusa

A középkorban, legalábbis a nyugati feudalizmusban, a progressziv gondolat is vallásos formákban jelentkezik. Az ellenzék, amely a dominikánus arisztoteliánizmussal szemben fellép, szintén egyházon belüli áramlat, képviselői éppugy szerzetesek voltak, mint az előbbi álláspont képviselői.

A dominikánusok arisztoteliánizmusával és realizmusával szemben a ferencesek léptek fel illetőleg a ferencesek soraiból léptek fel bizonyos filozófusok, mint az előző vonal ellenzéke.

A három főkérdés: A ferences ellenzék lényegében három nagy kérdésben csapott össze a dominikánusok álláspontjával. Az első kérdés már ismeretes. A realizmus és a nominalizmus kérdése ez, amelyben a ferencesek általam tárgyalandó képviselői a nominalizmus talajára helyezkedtek, ismét felujitva ezt az egyház által üldözött, eltiltott, de mégiscsak fennmaradt, lényegében materialisztikus jellégü tanitást.

A második kérdés a theológiához való viszony kérdése. Mint mondottam Aquinói Tamásnál nyilvánul meg a leghatározottabban és fogalmilag is legélesebben, hogy a filozófia nem más, csak "ancilla theológiae", - csak a theologia szolgálóleánya.

Ezzel az "ancilla theologaie" - állásponttal szemben lépnek fel azután egy uj elmélettel a ferences filozófusok.

A kettős igazság: Ezt az álláspontot röviden azzal lehetne jellemezni, hogy a "kettős igazság", vagy latin szóval: "veritas duplex"- álláspontja. Mi a kettős igazság elmélete? A theológia és a filozófia viszonyának ujrarendezése. Az igazság szerintük azért kettős, mert van egy theológiai igazság és van egy filozófiai igazság. Vagyis elvá-

lasztják egymástól a theológiát és a filozófiát, mégpedig azáltal választják el, hogy mindegyik szférához egy-egy igazságot rendelnek hozzá. Már maga az, hogy elválasztják egymástól a theológiát és a filozófiát, világosan megmutatja, hogy itt egy bizonyos felszabadulási kisérletről van szó: fel akarják szabaditani a filozófiát a theológia szolgálóleányának megalázó szerepköréből.

Éppen a veritas duplex álláspontja az első lépés - azt mondhatnánk - a filozófiának eme szabadságharcában, amely hosszan folyik az ujkorban is, és amely meglehetősen lassu folyamat. Hogy mennyire lassu, talán azzal lehet megérzékiteni, hogy egy olyan jelentős materialista gondolkodó, mint Bacon, a 17. század elején lényegében még a kettős igazság alapján áll, még ő sem áll ki azzal a tétellel, hogy egy igazság van, a filozófiai igazság, és a theológiának nincs semmiféle igazsága.

A veritas duplex álláspontja tehát haladó álláspont ebben az időben. A filozófia számára az erőgyüjtést teszi lehetővé, azt, hogy a filozófia a kettős igazság palástja mögé bujva, a theológiai igazság látszólagos elismerésével egyre szabadabban vizsgálva a valóságot, állapitsa meg a maga igazságait, ezzel megteremtve annak előfeltételét, hogy határozottan szembeforduljon a theológiával.

A két igazság ellent is mondhat egymásnak:

Hogy a veritas duplex elmélete kétségtelenül eben az irányban ment, a filozófiát akarta felszabaditani: igen világosan kitetszik abból, hogy William Occam már azt hirdette, hogy nemcsak két igazság van, hanem e kettő ellent is mondhat egymásnak. - vagyis más lehet a theológia igazsága és más a filozófiáé.

Ez az ellentmondás abban az időben, amikor az egyház a legnagyobb buzgalommal, az inkvizició valamennyi szörnyü és gyalázatos eszközével üldözte azokat a tanitásokat, amelyek eltértek egy betüvel is az egyház hivatalos tantételeitől természetesen a filozófiát szolgálta, és igy a veritas duplex álláspontja hosszu ideig progressziv álláspont. Azonban nem végig: elérkezik egy olyan idő, amikor - és ez általában a 18. században van igy - a két igazság hirdetése már egy kényelmes kompromisszum. A 19.

századtól kezdve, amikor az egyház ugy védekezik a természettudományokkal szemben, hogy bizonyos keretek között kénytelen elismerni azokat, az egyház kezében lesz fegyver, amennyiben most már az egyház érdeke, hogy azt hirdesse, hogy más a theológia igazsága és más a természettudomány igazsága, az egyik független a másiktól, éppen ezért a természettudományok igazsága nem bizonyit semmit a theológia igazsága ellen.

Vagyis azt látjuk, hogy egy és ugyanazon elmélet különböző történelmi körülmények között homlokegyenest ellenkező értelmet kap, az egyik esetben a tudományosság harcának eszköze, a másik esetben, a 19. századtól kezdve az egyházi reakciónak az eszköze a theológia védelmében.

Ez tehát a második ellentét, amely fontos a dominikánusok és a ferencesek között.

Intellektualizmus és voluntarizmus.

A harmadik fontos ellentét az intellektualizmus és a voluntarizmus ellentéte. A dominikánusok képviselték Aquinói Tamással az intellektualizmus álláspontját és a ferencesek Duns Scotus-szal kezdve, a voluntarizmus álláspontját. Mi ez az ellentét?

Kicsit egyszerüsitve és modernizálva a dolgokat, azt lehetne mondani: a teória és a praksis ellentéte, ugy, ahogyan ez középkori formában megnyilvánul, - az a kérdés, hogy mi az előbbreváló, az elméleti magatartás, vagy a gyakorlati magatartás, a gyakorlati cselekvés?

Aquinói Tamás a maga intellektualizmusával azt hirdette, - különben egyetértésben Aristoteles-szel - hogy az észnek elsőbbsége van mind az istenhez, mind a világhoz való magatartás tekintetében, - tehát életünket elsősorban ilyen szerzetesi kontemplációban kell töltenünk. Azt lehetne mondani, hogy a középkori szerzetes álláspontjának, a kolostorba zárt barát álláspontjának a kifejezése ez, legalább is közvetlen tartalmát tekintve.

Ezzel szemben a ferencesek, akik különben is tevékeny kolduló szerzetesrend voltak, voluntarizmusukban kifejezik a kifejlődött városi élet megváltozott szükségletét, az emberi pozitiv tevékenységét a világban. Ez az, amit a ferencesek voluntarizmusa hirdet.

Duns Scotus ennek alapján lesz korában a voluntarizmus legjelentősebb képviselője. Azzal próbálja bizonyitani az akarat elsőbbségét az intellectus, az értelem, az ész felett, hogy még a valóság megismerésében is, tehát abban, hogy a külvilágot gondolatilag megragadjuk, elsőbbsége van az akaratnak a puszta elmélettel, a puszta fogalom-megragadással szemben.

Persze, nála ez a kérdés ugy merül fel, hogy ha egy dolgot meg akarunk ismerni, de pusztán ez ész tevékenysége segitségével figyeljük, akkor nem tudjuk igazán megismerni. Nem tudjuk megismerni, mert az akaratot nem koncentráljuk annak megismerésére és ennek következtében hamis fogalmaink támadnak róla. Csak akkor tudjuk a jelenséget a dolgot megismerni, ha akaratunk az ész segitségére siet.

Nyilvánvaló, hogy itt végtelenül elvontan, de az a probléma merül fel, hogy a valóságot csak a praktikus, gyakorlati cselekvésünk segitségével lehet megismerni: csak a gyakorlat elsőbbsége az elmélettel szemben, mely az elmélet szféráján belül hirdeti a gyakorlatot, még önálló mozzanat.

Látjuk tehát, hogy itt három fő ponton van nagy ellentét, és hogy ezekben az ellentétekben a ferences gondolkodók képviselik az előremutató álláspontokat.

Duns Scotus: Az első ilyen jelentős ferences gondolkodó Duns Scotus volt /1265-1308/, kit rendkivül elvont és finom érvei alapján "doctor subtilis"-nek a finom érvek doktorának neveztek. Különben az a munka, amelynek alapján ezt az elnevezést kapta, nem volt valami progressziv tett, mert ebben Mária szeplőtlen fogantatását "bizonyitotta" szubtilis érveivel.

Láthatjuk, hogy a progressziv gondolati áramlaton belül is mennyire heterogén elemek halmozódnak fel.

Marx Duns Scotusról. Duns Scotus-nál az előbb emlitett három pont közül különösen a voluntarizmus álláspontja van kifejtve. Feltünik továbbá a veritas duplex álláspontja, ellenben meglehetősen fejletlen még a nominalizmusa, jóllehet Duns Scotusra vonatkozó szellemes mondásában Marx ki-

emeli nominalizmusát. Marx azt irja: "A szent család" cimü munkájában: "a materializmus Nagy Britannia saját szülötte. Már a brit skolasztikus Duns Scotus is azt kérdezte, vajjon nem tud-e az anyag gondolkodni? Hogy ezt a csodát létrehozza, az isten mindenhatóságához menekült, vagyis magát a theológiát is arra kényszeritette, hogy a materializmust prédikálja. Ezenkivül nominalista volt. A nominalizmus az angol materializmus egyik fő eleme, mint ahogyan általában a materializmus első kifejeződése."

Marx eme leirásából láthatjuk, hogy az anyag és a gondolkodás összefüggésének kérdését veti fel Scotus és megoldja abban az értelemben, hogy az isten mindenhatósága következtében az anyag képes gondolkodni, Az, hogy ilyen kérdéseket vetett fel, kétségtelenül előremutat.

Roger Bacon: Duns Scotus-nál talán jelentősebb - Roger Bacon angol gondolkodó, aki - azt lehet mondani - sok tekintetben őse a 16-17. század nagy angol gondolkodójának, Francis Baconnak.

Roger Bacon 1214-től 1294-ig élt. Meglehetősen kalandos életet él, amiben nagy szerepet játszik az, hogy üldözték az egyházi hatóságok, mint egy eretnekséggel és varázslattal vádolták. Börtönbe is került két izben. Egy izben pártfogója IV. Kelemen pápa kiszabaditotta, de Kelemen halála után ismét börtönbe került és csak egészen agg, megtört emberként került ki onnan.

Roger Bacon-nél nem annyira a nominalizmus és a veritas duplex álláspontja bontakozik ki, bár ezek is benne vannak, mint inkább a voluntarizmus gyakorlati konzekvenciáinak a levonása, a világhoz való praktikus magatartás, amely nála abban a formában merül fel, hogy az embernek a természetet kell átalakitania és uralma alá hajtania.

Az ember és a természet viszonyának magasabb szinvonalu ujrafelvétele Az ember és a természet viszonyának, a görög filozófia egyik nagy problémájának ujrafelvételéről van szó, méghozzá magasabb szinvonalon való felvételéről. Kétségtelen, hogy legalább a kérdésfeltevésekben és bi-

zonyos válaszokban megnyilvánul már az, hogy itt egy magasabbrendü termelési mód gondolkodójáról van szó. Éppen a városi élet kifejlődése megteremti azt a lehetőséget, hogy olyan problémákat vessen fel és esetleg oldjon is meg, amelyek az antiquitásban ilyen élesen nem merülhettek fel, vagy amelyekre az antiquitásban ilyen helyes válaszokat nem lehetett adni.

Roger Bacon élesen kritizálja, birálja kora tudományát, amiért improvizál, azt mondja, hogy ez a tudomány még azt sem érti meg, amit az antiquitásból örökségbe kapott, nemhogy továbbfejlesztené azt, pedig a tudomány feladata az, hogy szakadatlanul tökéletesedjék. A tudománynak tökéletesednie kell és annak utját és módját keresi. Azt mondja, hogy lényegében két módja van. Az egyik a megismerés, mégpedig az értelmi megismerés, a másik ut a tapasztalat. Ennek a két utnak, az értelmi megismerés, a vizsgálódás, a gondolati következtetés és a tapasztalás utjának ki kell egésziteniök egymást. A harmadik ut a tekintély utja. A tekintély utja azonban a filozófiát kevésbé jellemzi, mint a theológiát, bár igen fontos, mert különösen Aristoteles, ezenkivül az arabok, különösen Avicenna segitik az értelmet és a tapasztalatot abban, hogy uj felfedezésekre jussanak.

Ezzel kapcsolatban Bacon már azt is hirdeti, hogy a forrásokat eredetiben kell tanulmányozni, és Aquinói Tamást azzal vádolja, hogy nem tud görögül és mégis vaskos könyveket ir Aristotelesről. Ezt ő összeegyeztethetetlennek tartja. Persze őbenne is van valami fantasztaság, ami bizonyos felületességgel jár együtt. Annak ellenére, hogy fellép a források eredeteiben való tanulmányozásának követelményével, annak ellenére, hogy azt hirdeti magáról, hogy tud görögül, egészen világos, hogy igen gyenge görög-tudással rendelkezett maga is. Az egyik modern filozófiatörténész megállapitotta, hogy a "dia"-t összetéveszti a "duo"-val, ami elemi nyelvi hiba.

Ugyancsak idevág az is, hogy azt hirdette magáról: olyan módszert talált fel, amelynek segitségével 2-3 nap alatt meg lehet tanulni görögül és héberül. Ha ezt a módszert egy kissé is ismernénk, - boldog emberek lennénk. Ez azonban csak negativ oldala annak, hogy itt egy lángoló elméről van szó, aki éppen ezen nagyszerü fantáziája segitségével - kiindulva bizonyos reális belátásokból - páratlanul okos gondolatokat fejt ki.

Scientia experimentalis: A reális belátások oldalához tartozik, hogy az ésszerü és tapasztalati tudományhoz, vagy tapasztalati megismeréshez egy-egy tudomány van hozzárendelve. Az észszerü megismerés nagy tudománya a matematika, a tapasztalat nagy tudománya az, amit ő "scientia experimentalis"-nak, azaz kisérleti tudománynak nevez.

Itt igen világos, hogy uj problémák merülnek fel már. A kisérleti tudomány, vagy a kisérleti tudomány fogalma a görögségben még nem alakult ki és nem szilárdult meg. Bizonyos kezdetei voltak a rendszeres kisérletezésnek a hellenisztikus korszakban, különösen az orvosok között, de hogy ez önálló tudomány és alapvető tudomány lenne: ez igy a görögöknél nem merül fel.

Roger Bacon nemcsak azt hirdette, hogy kisérletezni kell, hanem magá is kisérletezett. Helyes tudományos megfigyelései vannak pl. a sugártöréstől. Uj nagyitókat gyártott, ő volt az, aki az első tökéletesebb szemüveget készitette, továbbá ismerte a puskapor hatását, de más fontos tények, természettudományos ismeretek birtokában is volt.

Ezeket az elméleti belátásokat viszik tovább azok az álmodozások, amelyekkel müvei lapjain találkozunk. Arról szövögeti álmait, hogy lesznek majd olyan tengeri hajók, amelyek vitorlák és evezők nélkül gyorsabban fognak menni, mint a vitorlás és evezős hajók; hogy feltalálnak majd az emberek olyan gépet, amely a madárhoz fog hasonlitani, az ember a középen ül és egy szerkezet segitségével szabályozza azt, hogy milyen gyorsan repüljön; olyan gép lesz ez, amely madárszárnyakkal rendelkezik és igy repül a levegőben. Beszél, illetőleg álmodozik továbbá arról, hogy olyan hajókat fognak kitalálni, amelyek a tenger alatt járnak.

Lángoló fantáziával előre lát olyan dolgokat, amelyeket a későbbi technikai fejlődés nemcsak megvalósit, hanem napjainkban sokszorosan felül is mul. Miniezt pedig nem valami varázslat erejével akarja elérni, mert ezt irja: "Nem kell mágikus jelenségekhez folyamodni,amikor a tudomány ereje is elegendő ahhoz, hogy hatni tudjon."

Tehát a mágia elutasitásával és a tudomány eszközével akarja ezeket a célokat elérni. Azt is irja egy másik helyen, hogy az ars, azaz a mesterség, amelynek kezében eszköz a természet,

sokkal hatalmasabb a természeti erőknél, mint ahogyan azt ma sokmindenben láthatjuk. A tudománynak és a gyakorlati technikai mesterségeknek a kapcsolatáról van szó, ezt a kapcsolatot sürgeti.

Kétségtelen, hogy Roger Bacon elősegiti az angol filozófiának azt a fejlődését, amelynek élén nemcsak névben, hanem gondolatvilágában is hasonló ember áll: Francis Bacon.

William Occam: A harmadik angol skolasztikus, aki ezeket az uj szempontokat képviseli és aki szintén a ferences-rend kötelékébe tartozik: William Occam, aki 1347-ben halt meg; hogy mikor született, nem tudjuk.

A pápaság és a világi hatalom közötti harcban, tehát ama bizonyos alárendelés vagy mellérendelés-kérdésben ő határozottan a világi hatalom oldalára áll. Ezért üldözik és menekülnie kell munkahelyéről, Oxfordból: az egyik kontinentális herceg védőszárnyai alá huzódik.

Occam fő érdeme, hogy az előző gondolkodóknál erőteljesebben és határozottabban ujitja meg a nominalizmus problémáját és kidolgozza a nominalizmus elméletét. A nominalizmus elméletének Occam-féle kidolgozásában feltünő jelenség, hogy bizonyos mértékig már olyan gondolatok is felbukkannak nála, amelyek később az angol szubjektiv idealizmusnak, a Berkeleyvel kezdődő szubjektiv idealizmusnak lesznek eszközei.

Most ismerve és elismerve azt, hogy a nominalizmus a metarializmus középkori formája, amiről már behatóbban beszéltünk, ezt az uj mozzanatot szeretnénk kiemelni az Occam-féle nominalizmusból.

Occam arról beszél, hogy a mi fogalmaink, amelyek általánosak, nem tükröznek vissza semmit az objektiv valóságból. Mig a Roscellinus-féle nominalizmus azt hirdette, hogy fogalmaink az objektiv valóság közös vonásait emelik ki és ennek következtében lenyomatai, visszatükröződései az objektiv dolgoknak, - addig Occam tagadja ezt a hasonlóságot, méghozzá a nominalizmus szellemében igen következetesen, mert hiszen a nominalisták azt hirdetik, hogy az objektiv valóságban csak egyes dolgok vannak. Ha az objektiv valóságban csak egyes dolgok vannak és az egyes dolgoknak nincs semmiféle közös mozzanatuk, - ha mondjuk, "ez az

asztal" csak egy asztal és nincs benne semmiféle általános vonás, közös vonás más asztalokkal - akkor helyes az, amit Occam mond, nevezetesen hogy a mi fogalmaink, képzeteink, vagy az asztalnak a fogalma csak puszta jelzője ennek az asztalnak, amely az objektiv valóságban létezik. Csak akkor lehetne lenyomata, tükörképe ennek az asztalnak, ha az egyes asztaloknak lennének valami ilyen általános, közös vonásaik más asztalokkal. Minthogy ilyesmi szerinte nincs, ezért itt a fogalom csak a jelzője lehet a dolgoknak. Ezeket a jelzőket elnevezte "termini" szóval, vagyis terminusoknak. Innen származik az, hogy a nominalizmust később terminizmusnak is nevezték.

Occam igyekszik élesen megfogalmazni azt az elvet is, hogy az objektiv valóságban a jelenségek, a dolgok csak egyesek. Ha az egyes emberen kivül vagy belül lenne az ember lényének általános közös vonása, akkor - azt mondja - ez a dolognak a megtöbbszörözése, legalább is megkétszerezése lenne. Aristoteles Platon-ellenes érvelésére nyul vissza, és azt mondja, hogy a filozófusok számára szolgáló általános szabály, hogy a dolgokat nem kell szükségszerüen, feltétlenül megsokszorozni. "Principia non sunt praeter necessitatem multiplicanda".

A tehológia és a filozófia konfliktusának lehetősége nála merül fel, s ez nominalizmusának materialista jellegét bizonyitja. Mig addig csak azt hirdették, hogy két igazság van, Occam azt szögezi le, hogy a két igazság konfliktusban is állhat egymással, ami azt jelentette lényegében abban a korban, hogy a filozófia igazsága más lehet, mint a theológiáé, szemben állhat azzal.

Isten létezése valószinütlen:

Még világosabban megmutatkozik az atheizmus határán álló materializmus abban, hogy tagadja isten létének bizonyithatóságát és azt mondja, hogy isten léte nem bizonyitható, legfeljebb csak analógiák utján valószinüvé tehető. Azonban ezek az analógiák is csak az egyszerü emberek számára tehetik valószinüvé; azok számára, akik "világbölcsek" és akik "kiváltképpen támaszkodnak a természetes észre": ezek számára nem. Magyarán kimondva és az akkori szükséges köntörfalazásból kihá-

mozva a dolog lényegét, azt lehet mondani, hogy az isten létezése valószinütlen.

Ezek a lényegében atheista gondolatok mutatkoznak meg abban is, hogy bizonyos skolasztikus elképzeléseket ad absurdum vezet. Igy például - mondja - ha az isten mindenható, akkor módjában állott volna az is, hogy Krisztust szamár-természettel ruházza fel, nempedig emberi természettel.

Mindezek a blaszfémiának, az istenkáromlásnak egyházi fogalmát kimeritik, és nem kétséges, hogy Occam-ben kora atheista gondolkodóját láthatjuk annak ellenére, hogy nyiltan nem vonja le ezt az atheista konzekvenciát.

Demokratizmusa: Kétségtelen, hogy a filozófiának egy demokratikus vonaláról van szó ezeknek a nominalistáknak az esetében. Ez legvilágosabban Occamnál mutatkozik meg. Ő nemcsak a világi hatalom oldalán áll az egyházzal szemben, hanem a világi hatalommal szemben a nép oldalán. Felveti azt a problémát, hogy az államfőnek a nép érdekében kell dolgoznia. Amennyiben nem a nép érdekében munkálkodik, annyiban zsarnoknak tekinthető és a zsarnokkal szemben jogosult a gyilkolás eszköze is; ez a zsarnokgyilkolás elmélete, amelyet különben a pápaság is felhasznált, de reakciós tartalommal.

Az egyházon belül is ugyanezt a demokratizmust akarta érvényesiteni, mert azt hirdette, hogy a pápának és a különböző zsinatoknak a hivők összessége felette áll; a hivők összességének kell döntenie, nempedig a pápának és a zsinatoknak.

A nominalizmus esetében, amint látjuk, fontos és érdekes fejlődési vonalról van szó, amely már a reneszánszot készíti elő, de ugy, ahogyan a középkorban a reneszánszot előkészíteni lehet.

A keleti feudalizmus filozófiája

A keleti feudalizmus filozófiáját nehéz ismertetni, még leiró módon is, minthogy ez meglehetősen kidolgozatlan, annak ellenére, hogy bizonyos kisérletek történtek a keleti filozófiának, különösen az arab-zsidó filozófiának komoly feldolgozására is.

Itt ki kell emelnünk nagy hazánkfia: Goldzieher Ignác érdemét. Goldzieher nem annyira filozófia-történész volt, mint inkább vallás-történész, az izlámnak volt nagy szakértője, feltétlenül elismert mint a világon a legalsó ezen a területen. Goldzieher és más tudósok is foglalkoztak ezzel a problémával, de marxista kisérlet nagyon kevés van a keleti filozófiának, a keleti feudalizmus filozófiájának feldolgozására. Bizonyos lökést adott ennek a kérdésnek az Avicenna emlékünnepély: a Szovjetunióban is s a nyugati marxisták között is megindult egy törekvés arra, hogy a filozófia történetének ezt a részét is a marxizmus-leninizmus alapján dolgozzák fel.

A keleti feudalizmus filozófiáját az teszi - azt mondanám - kezdettől fogva világibb jelenséggé, mint a nyugati feudalizmusét, hogy a keleti fejlődésben, különösen az arab fejlődésben a kisárutermelés véges-végig igen erős maradt. A nyugati feudalizmus fejlődésében egy hosszu korszakon át a terménygazdálkodásnak, a naturális gazdálkodásnak olyan tulnyomó szerepe volt és az árutermelés annyira minimalizálódik, hogy az igy kialakuló viszonyok következtében a filozófia lesüllyed az antik filozófia alá.

A keleti fejlődésben is egy bizonyos lesüllyedés jön létre az antik filozófia szinvonala alá, de a kiterjedt árutermelés és árukereskedelem talaján bizonyos problémákban előre tudtak lépni. Főleg előre tudtak lépni a természettudomány területén. Kétségtelen, hogy az egész nyugati fejlődést mélyen befolyásolta az arab csillagászatnak, az arab orvos-tudománynak és más természettudományoknak, nem utolsósorban a geometriának és a matematikának a fejlődése.

Erre a tudományos fejlődésre támaszkodva volt lehetséges az, hogy az arab filozófia, amelyet természetesen sok tekintetben szintén megront és tönkretesz az egyházi befolyás, tulmenjen legalábbis a kortárs nyugati filozófia szinvonalán.

Én csak egy-két problémát és egy-két alakot tudok kiemelni ebből a fejlődésből; ezeken keresztül inkább csak jelezni szeretném hogy mennyiben áll magasabb szinvonalon a keleti feudalizmus filozófiája, mint a nyugatié. Sajnos nem ismerem ezeket a szövegeket nemcsak eredetiben, de még forditásokban sem, - és ha az embernek nincs meg a közvetlen, forrásszerü ismerete, akkor minden

hiába, hiszen az nem ér semmit, ha filozófiatörténeti kompendiumok alapján összetákolt dolgokat mesél el.

Itt elsősorban Ernst Bloch fejtegetéseire támaszkodom, amelyek az Avicennáról szóló terjedelmes tanulmányában találhatók. Ernst Bloch, ez a marxizmushoz közelálló filozófus, aki a demokratikus Németországban él, és ha jól tudom, Lipcsében professzor, szellemes és okos, rendkivül képzett filozófus; a marxizmustól lényegében - azt mondanám - a valláshoz való helytelen viszonya választja el. Bloch megőrizte, legalábbis Hegel-könyvének alapján ugy látom, ma is megőrizte azt a régi helytelen álláspontját, amelyet az 1920-as évek elején alakitott ki. Ennek lényege az volt, hogy a vallás ugyan az osztályelnyomás ideológiája és támogatója az osztálytársadalmakban, ellenben majd a világkommunizmus esetén, amikor megszünik az osztályharc és megszünik a kizsákmányolás, akkor ki fog virágozni egy igazi Thomas Münzer-féle vallásosság. Ezt ma már nem hirdeti ilyen mértékben, de a hegeli filozófiáról irt, különben érdekes és sok tekintetben mélyenszántó könyve azt mutatja, hogy a vallási eszméket még ma is határtalanul tulbecsüli. Mindenesetre Bloch határozott ismeretekkel és elmeéllel nyul hozzá a keleti filozófia kérdéseihez az Avicenna-féle ünnepség alkalmával, és ő mutat rá arra, hogy a keleti fejlődésben részben az árutermelés, részben pedig a természettudományok továbbfejlesztése következtében az arab arisztoteliánizmus, az aristotelesi fogalmakon belül a materializmus bizonyos megerősödése megy végbe.

Avicenna: Ennek a keleti arisztotelianizmusnak volt az egyik nagy képviselője Avicenna, aki tadzsik származásu gondolkodó volt. "Avicenna" neve latinositott formája az Ibn Sina névnek.

Avicenna 980-tól 1037-ig élt. Amikor nemrég ünnepeltük, akkor a keleti naptár alapján, az arab időszámitás alapján emlékeztünk meg róla halálának évfordulóján.

Avicenna orvos volt és elsősorban az orvosi tudományt müvelte, többé-kevésbé függetlenitve ezt a szaktudományt a filozófiától. "Az orvostudományok kánona" cimü müve nemcsak a keleti, hanem a nyugati fejlödés számára is alapvető jelentőségü volt. Er-

re nyultak vissza, ezt fejlesztették azok a tudósok, akik a reneszanszban továbbvitték az orvostudomány fejlődését.

Általános és egyes viszonya filozófiájában:

Azt lehetne mondani, hogy még mielőtt a nyugati filozófiában élesen felmerült volna a realizmus és a nominalizmus vitája, Avicenna olyan álláspontot foglalt el, amely Albertus Magnus-nál és másoknál bizonyos kiegyenlitő törekvést jelentett a realizmus és a nominalizmus között.

Felveti azt a kérdést, hogy az egyetemesnek, az általánosnak milyen formában van léte, és azt mondja, hogy három formában. Létezik a dolgok előtt, mintegy platoni eszmeként, csakhogy itt ez a platoni eszme az istenben van közvetlenül; másodszor létezik magukban a dolgokban, mintegy az anyagi dolgoknak a belsejébe zárt fogalom, eszme; s harmadszor létezik azután mint a mi elménk absztrakciója, - tehát a dolgok után.

Láthatjuk, hogy ez ugyanaz az álláspont, amely Albertus Magnus-nál megvan: az általános létezik ante res, azután in rebus és végül létezik post res.

Fejlettebb anyagfelfogás:

Mindez persze nem jelent semmiféle különösen ujat és érdekeset, vagy különösen haladó tanitást. Nyilvánvaló, hogy filozófiájának ez a része nem különbözik lényegesen a nyugati feudalizmus filozófiai nézeteitől.

Lényeges különbség látható viszont a keleti arisztotelianizmus és a nyugati arisztotelianizmus között abban, hogy az előbbiben az anyagnak bizonyos kitüntetett szerepe van.

A nyugati fejlődésben az anyag: prope nihil, - csaknem semmi, azonkivül az anyag olyan valami, amit az isten teremtett.

Avicenna ezzel szemben a világot és az anyagot, a természetet, és a természet alapját: örökkévaló dolognak tartja, nem teremtette senki és e mellett szigoru törvények által van meghatározva. Ezek a törvények jórészt nem isteni eredetü törvények, hanem az anyag immanens, belső törvényei. Ez a nagy ujdonság a nyugati feudalizmushoz képest határozottan materialisztikus jelleget biztosit Avicenna tanitásának, jóllehet nem szabadul meg az egyházi, vallási gondolkodás ballasztjaitól.

Avicenna elképzelése az anyag örökkévalóságáról és az anyagról, mint amely bizonyos mértékig legalábbis magában foglalja saját törvényszerüségeit: tovább fejlődik Averroes filozófiájában.

Averroes:

Averroes ugyancsak arab gondolkodó, eredeti nevén: Ibn Rozsd, aki 1126-tól 1198-ig élt.

Az arabok a középkorban erősen terjeszkedtek. Éppen az árutermelés és az árukereskedelem adta ehhez a terjeszkedéshez és katonai hóditáshoz az ösztönzést. Az izlám, mint vallás, ennek csak kifejezője volt. Ismeretes az izlám vallási türelmetlensége; az "igaz hit" terjesztése a mohamedán kard erejével azonban csak kifejezője volt ennek a valóságos gazdasági alapnak. Ennek következtében az arabok elfoglalják Spanyolországot és nagy kulturális virágzást teremtenek ott. Számos jelentős arab Spanyolországban fejti ki tevékenységét és itt hozzák létre részben azokat az általános filozófiai elméleteket, amelyek a nyugati feudalizmus ideológiai fejlődését is befolyásolták, részben pedig azokat a konkrét természettudományos felismeréseket, amelyek a nyugati természettudomány fejlődésére és kialakulására nagy hatással vannak.

Ezeknek a természettudományos és filozófiai vizsgálódásoknak középpontja Kordova. Ibn Rozsd itt tanit Kordovában. Élete végefelé azonban kénytelen átmenekülni Marokkóba, mert elüzik Spanyolországból, mint olyan embert, aki eretnek nézeteket tanit, és aki a szabadgondolkodó rossz hirébe keveredik.

Forma-anyag viszony ujrafelvétele és továbbfejlesztése:

Ibn Rozsd filozófiájában még sokkal világosabban tünnek elő azok a lényeges materialista elemek, amelyek már Avicenna filozófiájában felderengenek. Mindenekelőtt itt van az anyag kérdése. Avicenna és Ibn Rozsd is az anyag kérdésénél - mint arisztotelianus gondolkodók, - az Aristoteles-féle anyag-forma elméletből indulnak ki.

Emlékezzünk arra, hogy Aristotelesnél az anyag puszta potentia, lehetőség és a forma az, amely alakitja ezt az anyagot,

amely a mozgásnak, az elvenségnek, az aktualitásnak az elvét képviseli. Az anyag és forma Aristotelesnél - bár ellentmondásos a felfogása végső soron elválnak egymástól, annak következtében, hogy Aristoteles felveszi a mozdulatlan mozgató"-t, a "formák formá"-ját, felveszi istent.

Ettől az alapkoncepciótól az arabok sem tudnak megszabadulni. Náluk is megvan a "mozdulatlan mozgató" a "formák formája", náluk is az anyag alapvetően potentia, lehetőség, és a forma az, amely ezt az anyagot meghatározott anyaggá, különböző létezővé, különböző dologgá differenciálja.

A nyugati filozófiától, a nyugati skolasztikától Averroes-t éppugy, mint Avicennát az választja el, hogy az anyag nála is örökkévaló és nagyon távol áll attól, hogy: prope nihil, valami semmi, vagy csaknem semmi legyen.

Mi választja el Aristoteles felfogásától Averroest és nemcsak Avorroest, hanem az őt sok tekintetben előkészitő Avicennát is?

Ez a válaszvonal abban van, hogy a formát Avicenna és Averroes is bevonják az anyagba; a forma nem az anyagon kivül van, hanem az anyagnak lesz tartozéka náluk. Averroesnél még határozottabban, mint Avicennánál, a forma mintegy csiraként benne szunnyad magában az anyagban.

Éppen ezért az anyag nemcsak puszta lehetőség általában, hanem konkrét, meghatározott lehetőség, lehetősége a fizikai, az organikus, a kémiai mozgásnak és igy tovább. Nem a "mozdulatlan mozgató" viszi az anyagba a specifikus különbségeket, hanem az anyag magában specifikálódott, minősitett már, különböző lehetőségek szunnyadnak ölén, s ezek a lehetőségek fakadnak ki, ezek a lehetőségek valósulnak meg azután a természet kifejlődésében és kialakulásában.

Mindenesetre ahhoz, hogy ezek az anyagban szunnyadó konkrét lehetőségek, a mozgás különböző lehetőségei valósággá váljanak, szükséges végső soron "a formák formájának", a "mozdulatlan mozgatónak", tehát az istennek beavatkozása. Ez az, ami ezt a lehetőséget, ezt a konkrét lehetőséget átváltoztatja valósággá, de azt változtatja át, azt hivja életre, ami már magában az anyagban benne szunnyad, nempedig kivülről erőszakolja rá és viszi bele az anyagba, mint ahogyan Aristotelesnél és az Aristotelesnél még sokkal merevebb nyugati skolasztikában történik.

Nem csoda az, ha mind a keleti, mind pedig a nyugati egyház, klérus elitélte Avicennának és Averroesnek ezt a felfogását, a mohamedán egyház éppugy, mint a katolikus. Averroes tanai igen korán, vagy viszonylag korán átterjedtek már a nyugati feudalizmusba is. Például 1282-ben a párisi egyetemen egy Brabanti Siger nevü skolasztikus hirdette az averroeizmust, ennek bizonyos mérsékelt formáját.

Giordano Bruno anyagforma fogalmának előkészitése:

Az anyagfogalom ezen ujraértelmezésénél olyan filozófiai vonallal van dolgunk, amely lényegében elvezet Giordano Bruno anyag-felfogásához, aki egyértelmüen és határozottan vallja, hogy az anyag sok lehetőségtől d'zz d és semmiféle külső lehelletre, semmiféle külső mozgatóra nincs szüksége ahhoz, hogy ezeket a maga belső lehetőségeit megvalósitsa. Ahogyan a bimbóból szükségszerüen kipattan a fejlődés folyamán a virág: ugy pattannak ki az anyag eme belső lehetőségeiből a természet különböző jelenségei.

A második fő kérdés, amelyről beszélnünk kell, az emberi ész uj felfogása.

Az ész uj felfogása:

Mind Avicenna, mind pedig különösen Averroes, aki tudatosan kapcsolódott Avicennához, az aristotelesi "nous pathetikus", tehát a "szenvedő ész" és az arisztoteleszi "nous poetikos", tehát a "cselekvő ész" megkülönböztetéséből indul ki. Ez a megkülönböztetés náluk határozottan klérusellenes élt vesz fel. Az egész keresztény középkor filozófiája - a teológiáról nem is beszélve - a lélek halhatatlanságát tanitotta. Azt tanitotta, hogy a lélek visszatér istenhez, avagy elkárhozik a pokolban, - ki-ki érdeme szerint. Ezzel a tanitással szemben használják fel az arisztoteleszi megkülönböztetést a passziv, a szenvedő ész és a cselekvő ész között.

Már Aristotelesnél utaltam arra, hogy a passziv, a szenvedő esz összetartozik az egyes ember testi organizációjával.

Ezzel szemben a cselekvő ész nem az egyes ember, hanem az emberiség eszét jelenti. De Aristoteles ezt a felfogást még nagyon kevéssé tudja kidolgozni, annál is inkább, mert hiszen a

görögök még az ő idejében is, amikor már elkezdődik pedig a hellenisztikus fejlődés, általában a nemgörög népeket "észben szükölködő" barbár népeknek tekintették. Aristotelesnél "az emberiség esze" tulajdonképpen azt jelentette, hogy "a görögök esze", - a különböző görög néptörzseké.

A lélek halhatatlanságának tagadása:

Az arab ujraértelmezés tagadja azt, hogy halhatatlan lenne az az egyéni ész, ez az egyéni lélek, azon az alapon, hogy azonositják az egyéni észt a test által determinált lélekkel; s ha egyszer a test determinálja, akkor a testtel együtt el kell mulnia. Ez az érv a lélek halhatatlansága ellen szólt. A lélek halhatatlanságának tagadása az egyik fontos cselekedetük, amely miatt mind a mohamedán, mind a keresztény egyház harcolt ellenük és tanitásukat mint eretnek tant üldözte.

Az emberi ész egysége és halhatatlansága:

Mit kezdenek már most a cselekvő ésszel, a "nous poetikos"-szal? Ezt a cselekvő észt Aristotelesnél sokkal tágabb értelemben konkretizálják az emberi nemre. Azt mondják, hogy az egész emberi nem, mindenki, aki ember, részesedik ebben a cselekvő észben, és ilyen értelemben - t.i. mint az emberi nem esze - ez a cselekvő ész: halhatatlan, mivel maga az emberi nem szerintük örökké él. Náluk nincs megkülönböztetés görögök és nem-görögök, avagy arabok és nem-arabok között, mint ahogyan Aristotelesnél ez többé-kevésbé világosan megvan, ők határozottan azt mondják, hogy minden ember részesedik a cselekvő észben. Ezt nevezik az ész egységéről szóló tanitásnak.

Az embernek éppen az a specifica differentia-ja, hogy ésszel rendelkező lény, és hogy minden emberben ugyanaz az ész van meg.

Vallási tolerancia:

Mind a mohamedán, mindpedig a keresztény katolikus egyház a vallási türelmetlenség hirdetője volt: a maga vallását mint kizárólagosan igaz vallást hirdette, és nemcsak hirdette: sulyos gyakorlati

konzekvenciái voltak az eretneküldözésben, a másnitüek lemészárlásában, - mélyen be a 18. század végéig. Nem az egyházon mulott, ha az ilyenfajta vallási türelmetlenség megszünt.

Ha a vallás mind mohamedán, mind katolikus formájában azt hirdette, hogy az egyház állitólagos világosságán kivül mindenütt sötét éjszaka van és mindegyik a másik egyházat tartotta az éjszaka képviselőjének, akkor nyilvánvaló, hogy ez a tanitás, amely Avicennánál és Averroesnél felmerül az emberi értelem, az emberi ész, egységéről, tagadja, hogy ilyen alapvető megkülönböztetést lehetne tenni az emberek között. Minthogy minden ember, a mohamedán éppugy, mint a katolikus, rendelkezik ezzel az ésszel, ezért ebből a tanból szükségképpen következik a vallási türelmesség hirdetése. A vallási türelmesség e korai és még primitiv megnyilvánulási formája jelentkezik ilymódon a nous pathetikos-ról szóló uj tanitásban.

A katolikus egyház is, a mohamedán egyház is világosan látta ezt és nem véletlen, hogy mindkét jelentős dominikánus skolasztikus: Albertus Magnus és Aquinói Tamás is különösen harcolt Averross eme tantétele ellen. Aquinói Tamás a "De unitate intellectus contra Averroes" cimen irt ez ellen az Avicennára visszamenő és Averroesnél kifejtett felfogás ellen.

Az emberi értelem egységéről szóló tanitás persze uj tartalommal, uj társadalmi alapon merül fel azután a felvilágosodásban és kétségtelen, hogy a keleti filozófiának általam emlitett nagy képviselőit bizonyos mértékig ugy foghatjuk fel, mint a felvilágosodásnak igen korai, és éppen ezért igen gyenge, de mégiscsak kétségtelenül felvilágositó tevékenységet folytató előfutárait.

Az emberi ész egységéről szóló tanitás még olyan plebejus mozgalomban is, mint Thomas Münzeré, egyik fegyvere volt a forradalmi gondolatnak. Münzer hirdette, hogy az emberi értelem egysége az emberi nemben magasan felette áll a nemek és a hit által létesitett mindenféle különbségnek.

Averroes az arab arisztotelianizmus kimagasló képviselője és egyben összefoglaló képviselője is. Irásban - azt lehet mondani - összefoglalta mindazt a haladó gondolatot, amit az arab arisztotelianusok kidolgoztak az évszázadok folyamán. Irásai, különösen latin forditásban, igen hamar és igen szélesen elter-

jedtek és az egyház éppen ezért különösen harcolt az averroista arisztotelianizmus szerinte helytelen vonala ellen.

A keleti feudalizmus filozófiájának még számos más alakját lehetne kiemelni, és többek közt beszélni lehetne a középkori zsidó filozófiáról, amelyben szintén vannak jelentős előremutató mozzanatok, ezek azonban az averroista tanitások haladó, pontosabban kiélezetten haladó jellegéhez képest elmaradottabb dolgok.

Abulaker: Egy ember nevét említem még meg, aki szintén az arab filozófiának egyik alakja és egy jelentős filozófiai regény szerzője. Abubaker a 12. században nagysikerü filozófiai regényt irt "Az eleven avagy a virrasztó" cimen. Ez a mü egy korai robinzonád. Arról van szó benne, hogy egy csecsemő egy szigetre kerül, s hogyan nő fel távol, teljes elszigeteltségben az emberi nemtől. A probléma az, hogy ilyen körülmények között hogyan válik emberré, hogyan ébred fel benne az ész.

Kétségtelen, hogy ez a filozófiai regény messzemenően befolyásolta a későbbi robinzonádákat, amelyek már a keletkező kapitalizmus árutermelése alapján jöttek létre, és ennek sajátosságait, érdekeit és szükségleteit fejezték ki.

Nicolaus Cusanus, mint átmeneti alak a reneszánsz filozófiában

A feudalizmus filozófiájának rövid áttekintő és inkább leiró, mint elemző tárgyalását ezzel be is lehetne fejezni, csak még egy átmeneti alakról kell megemlékeznünk, aki - azt mondanám - féllábbal még a középkorban áll, a másik lábával azonban már az ujkorban.

Ez az átmeneti alak, a keletkező ujkori filozófia egyik előfutára egy igen jelentős gondolkodó: Nicolaus Cusanus. Jelentősége elsősorban abban áll, hogy a dialektikának, a dialektikus gondolatnak a képviselője; toronymagasságban áll a középkori dialektikus kisérletek felett és előlegezi az ujkori dialektikának azt a fejlődését, amely különösen Németországban ment végbe.

Nicolaus Cusanus átmeneti alak abból a szempontból, hogy filozófiájában egészen kétségtelenül támaszkodik már azokra az eredményekre és szellemi áramlatokra, amelyek az olasz reneszánszban terjednek el, és amelyek annak lényegét jelentik. Mint német ember, a feudalizmust képviseli, mint olyan ember, aki Olaszországban járt, az olasz reneszánsz szellemi hatása alatt áll. Nála biográfiailag is kimutatható az a kettősség, amely filozófiájában megmutatkozik. Azt mondanám, hogy egy filozófiai Dante. Dante éppugy féllábbal még a középkorban áll, másrészt pedig előremutató polgári tartalmak hordozója. Ha müködésének egészét nézzük, akkor éppugy, ahogyan Dantenál, a középkor utolsó és az ujkor első nagy költőjénél, az ujkori tartalmak azok, amelyek döntőkké válnak a későbbi fejlődés szempontjából, - ugy Cusanusnál is ezek az előremutató tartalmak azok, amelyek döntőkké válnak a későbbi fejlődés szempontjából, alakja már kétségtelenül beletartozik a reneszánsz filozófusainak sorába is.

Nicolaus Cusanus, kinek valódi neve Creps /rák/ volt, 1401-től 1464-ig élt. Páduában tanult és itt ismerkedett meg az olasz tudománnyal, elsősorban az olasz természettudománnyal. Vincellér fia volt és Brixen püspöke lett. Vallással kapcsolatos irásaiban a vallási türelem gondolatát hangoztatja ő is.

Rendkivül zseniális dialektikus gondolatait sajnos, még nem világitották meg, különösen marxista szempontból. Az imperialista korszakban uj német forditások készültek nehezen olvasható latin müveiből, amelyek mind az irracionalizmus szellemében próbálják eltorzitani Nicolaus Cusanus dialektikáját.

Nicolaus Cusanus müveiből leglényegesebbek: "De docta ignorantia", amelyet 1440-ben irt, magyarul. "A tudós tudatlanságáról", - második fontos müve az ugyancsak 1440-ből származó "De conjecturis", a feltevésekről, a hipotézisekről; harmadik müve: "De staticis experimentis", vagyis a mérleggel végzett kisérletekről. Ez 1450-ben jelent meg.

Ezek a müvek egészen kétségtelenné teszik még akkor is, ha dialektikája nincs kikutatva, meghatározva és marxista módon feldolgozva, hogy nála a dialektika nem csak a vallási misztikával kapcsolódik össze mint ahogyan kétségtelenül összekapcsolódik, hanem összekapcsolódik már a modern, vagy meginduló modern természetkutatás, a matematikai és kisérleti jellegü természet- kutatás eredményeivel is.

Miben mutatkozik ebben az objektiv idealista, tehát lényegében realista jellegü, egészében a középkori álláspontokat el nem hagyó filozófiában a dialektikus törekvés?

A ratio és az intellectus:

Mindenekelőtt abban, hogy Nicolaus Cusanus felveti azt, hogy a megismerésben, ahogyan az ember megismeri a világot, két szinvonalat kell megkülönböztetni egymástól. Két szinvonalon történhet és történik is de factó az objektiv valóság megismerése. Az egyik szinvonal az értelmi megismerés, vagy ahogyan ő mondja latin szóval: a ratio szinvonala. A másik, a magasabb szinvonal: az ész megismerésének a szinvonala, vagy ahogyan ő mondja latin szóval: az intellectus szinvonala.

Mondottam már, hogy ez a megkülönböztetés a későbbiek során tovább fejlődik és különösen a klasszikus német filozófiában fixálódik, rögzitődik meg Kanttól Hegelig egészen sajátos értelemben, mint az értelem és az ész megkülönböztetése. /Az értelem németül: Verstand, az ész: Vernunft./

Nicolaus Cusanus inditja meg a klasszikus német filozófiában meglevő és beteljesülő fejlődési vonalat.

Hogyan történik Cusanus szerint az értelmi megismerés? Azt mondja, hogy az értelem az, amely elválaszt, amely a dolgokat a maguk elszigeteltségükben tekinti, a dolgokat pusztán mint önmagukkal azonos, identikus létezőket fogja fel, - tehát ezzel elvágja, elszigeteli a különböző más dolgokkal való összefüggéseitől.

Az ész megismerése ezzel szemben nem elválaszt, hanem összeköt. Az ész összefüggéseiben vizsgálja a valóságot, amit az értelem elszigetel, elválaszt egymástól, azt az ész magasabb szinvonalon összeköti, a jelenségek, a dolgok sokoldalu kapcsolatait vizsgálja, és ebben a vizsgálatban arra törekszik, hogy mindig valami konkrét egésznek a szempontjából vizsgálja meg az egyes jelenségeket, olyan környezetben, amely meghatározza ennek a jelenségnek, ennek a dolognak a lényegét.

Ez a Cusanus-féle megkülönböztetés természetesen összekapcsolódik a "nous pathetikos", tehát a szenvedő értelem és a "nous poetikos", tehát a tevékeny, cselekvő észnek ama problémájával, amely Aristotelesnél merül fel és az averroizmusban foly-

tatódik tovább. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az egyes ember megismerése korlátolt megismerés. Ezzel szemben az emberiség szakadatlan megismerése korlátlan, az egészre irányul, a valóság egészére és ennek következtében a valóságot a maga végtelen összefüggéseiben vizsgáló megismerés.

Az aristotelesi megkülönböztetésnek azonban - némi ujplatonikus közjátékok után - Nicolaus Cusanus adott elsőizben igazán mély dialektikus és a dialektika szempontjából igen határozottan kidolgozott értelmet.

Nem áll meg dialektikájának alkalmazásában a vallási-teológiai anyagnál:

Milyen példákkal, milyen konkrét bizonyító anyaggal támasztja alá Nicolaus Cusanus ezt a maga rendkivül zseniális megkülönböztetését? Egyrészt alkalmazza ezt a gondolatát az adott kor filozófiai, teológiai anyagára, az istenre, az isten megismerésének kérdésére. Azt mondanám, hogy az értelem szinvonalán történő megismerésnek felel meg Nicolaus Cusanus elképzelésének értelmében a pozitiv teológia, az a teológia, amely az istent, az állitólag létező istent vizsgálja és arról egy antropomorf emberszabásu képet, a bajuszos, szakállas uristen képét rajzolja elénk.

A másik szinvonal, az ész vizsgálatának szinvonala jelenti a misztikát, a negativ teológiát, tehát itt egy vallásos misztikus anyagra alkalmazza ezt Cusanus. Ennyiben egészen világos, hogy nem valóságos, hanem kigondolt, történelmileg létrehozott, vallási, teológiai gondolatokra alkalmazza a maga dialektikáját.

Cusanus azonban nem áll meg ennél és ez lényeges a mi szempontunkból. Abban mutatkozik meg, hogy ez a dialektikus gondolkodó féllábbal, az ujkori filozófiai és tudományos fejlődés talaján áll, hogy nemcsak erről beszél, hanem különböző természettudományos, helyesebben: a természtvizsgálatból származó tételekkel próbálja alátámasztani a maga elgondolásait.

Geometria és fizika:

Az egyik ilyen gondolat, amely nála előfordul, a geometriával függ össze. A modern fizika, a modern mechanika, az égi és a földi testek mechanikájának fejlődésében a geometriának, a geometriai szemlé-

letnek döntő jelentősége van; a geometriát nem mint egy önmagába zárt diszciplinát művelik, a modern mechanika fejlődésének első szakaszában a geometria a különböző mechanikai vizsgálódások fő eszköze. Ez megkezdődik már a 15. században, amelyben Cusanus élt, különösen az olasz fejlődésben; folytatódik ugyancsak az olasz fejlődésben a 16. században; ennek a fejlődésnek csucspontján áll Galilei, aki szintén a geometria segitségével állitja fel a maga halhatatlan tételeit; betetőzi, megkoronázza azt a fejlődést Newton, aki szintén bőven él még a geometria módszereivel és a geometria segitségével bizonyit számos mechanikai jellegü tételt.

Nicolaus Cusanust a geometria szintén igy foglalkoztatja. Nem elvont, általános geometriai tételeket akar felállitani, hanem az egyes geometriai tételekkel a természet konkrét vizsgálatát próbálja előmozditani.

Dialektikus gondolatait részben a geometriára való hivatkozással próbálja igazolni. Lássunk egy példát arra nézve, hogy milyen problémát vet itt fel, hogyan próbálja dialektikáját a geometria oldaláról igazolni.

A köriv és a hur egybeesése:

Láttuk, hogy a megismerés szerinte két szinvonalon történik, az értelmi megismerés elválasztja a dolgokat, az ész megismerése, az intellektuális megismerés az értelem által elválasztott dolgokat összeköti. Nos, azt mondja egyik irásában, hogy az értelem a geometriában megkülönbözteti egymástól a körivet és hurt. Ismétlem: az értelem elhatárolja őket egymástól: a köriv, görbe, a hur egyenes, - e kettőnek semmi köze egymáshoz.

Hogyan nézi ezt az ész, az intellectus? Az ész nem a véges dolgokat nézi, hanem a jelenségeket a maguk végtelenségében próbálja vizsgálni. Mi lesz a hurral és a körivvel akkor, ha nem egy véges kört, hanem egy végtelen kört veszünk alapul, egy olyan óriási kört, amely az egész világot, az egész világegyetemet átfogja, márpedig ez a világegyetem végtelen. Ebben az esetben a hur egybe fog esni a körivvel. Minél nagyobb a köriv, annál nagyobb részei lesznek egyenesek, ennek következtében a hur és a köriv, amelyet az értelem elválaszt egymástól és mint elválasztott, sőt egymással ellentétes, egymással szembenálló

jelenségeket mutat be, mert hiszen a köriv görbe, a hur pedig egyenes, - ezek egybe fognak esni. Következésképen az ellentétek egységének vagyunk tanui a dialektikus, helyesebben: az általa észszerü megismerésnek nevezett gondolkodásban.

"Coincidentia oppositorum".

Ilyen és hasonló bizonyitó anyag és elképzelések alapján jut el azután Cusanus ahhoz a gondolathoz, hogy az ész megismerésének, az intellectus megismerésének a fő, az alapvető kérdése: az ellentétek kérdése, pontosabban: az ellentétek egybeesésének a kérdése. Az ellentétek, az egyenes és a görbe, nem merev metafizikus elválasztottságban állnak egymással szemben, hanem egységesek, összefüggnek egymással. Ő ezt ugy fejezi ki, hogy: egybeesnek. Az elv, amelyet megfogalmaz, a "coincidentia oppositorum", az ellentétek egybeesésének az elve.

Korlátai:

Kétségtelen, hogy itt a filozófiának egyik legjelentősebb dialektikus koponyája szól, de kétségtelen az is, hogy ezt a hallatlanul termékeny és jelentős dialektikus gondolkodót éppen az a tény, hogy féllábbal még a középkor talaján áll: akadályozza ezeknek a gondolatoknak végigvitelében. Hogyan és miben akadályozza konkrétan? Akadályozza azáltal, hogy filozófiájának kifejtésénél jórészt még az öröklött teológiai és filozófiai anyagra hivatkozik, tehát az istenről és a világ teremtéséről spekulál. Ennek következtében nála az ellentétek egybeesésének elve végeredményben metafizikus elvvé válik. Az ellentétek ugy esnek egymásba, hogy az egymásbaesés következtében az ellentétes mozzanatok meg is szünnek. A köriv és a hur között minden különbség megszünik szerinte a dialektikus szemléletben, azaz az észszerü szemléletben, mint ahogyan a fent kifejtett példa meg is mutatja. Tehát felfedezi a dialektika elvét, azonban ez a misztikus anyag, végeredményben az, hogy a világot istentől eredezteti és istenben az összes ellentétek megszünését látja: ez ismét visszaveti őt a metafizikus gondolkodásnak általa már egyszer tulhaladott alapjára.

Ez az első és alapvető korlátja. A második és nem kevésbé lényeges korlátja az, hogy miután egyszer az ellentétek metafizikus azonossággá váltak a kezén, ezeket az ellentéteket nem tudja felhasználni arra, hogy a fejlődés mozgató erőit lássa bennük. De bizonyos fokig kisérletet tesz erre azon a spekulativ anyagon, amelyet emlitettünk.

Complicatio: Megkisérli, hogy ismét kifejtse az ellentétek mozgásának és az ellentétek feszültségének, feszitő erejének alapján a világot. A valóságnak két folyamata van szerinte. Az egyik a complicatio folyamata, amely lényegében a mi megismerésünk folyamatát jelenti ugy, ahogyan felszállunk az isten szemléletéig a negativ teológiában, ahol a semmit szemléljük, minthogy a negativ teológia istenéről sem kimondani, sempedig megismerni tulajdonképen nem vagyunk képesek semmit.

Explicatio: A másik folyamat az explicatio folyamata, azaz annak a kifejlődésnek, kibonyolodásnak a folyamata, ahogyan a dolgok létrejönnek az istenben. Itt próbálja alkalmazni a maga dialektikus elvét, de nem jut tul egy ujplatonikus stilusu misztikán. Érthető is, hogy ez a misztikus anyag, ez az öröklött anyag dialektikáját tönkreteszi és megakadályozza őt abban, hogy konkrétan a természeti fejlődéssel, a valóságos világ fejlődésének nagy kérdéseivel foglalkozzék.

Annak ellenére, hogy filozófiájának nagy egészében Cusanus az isten és az isten teremtette világ kérdéseivel foglalkozik és arra próbálja alkalmazni dialektikus belátásait, filozófiája ebben nem merül ki. Foglalkozik konkréten a természet, a természet vizsgálatának kérdéseivel is.

A természet kvantitativ vizsgálata: A matematikának és különösen a geometriának első filozófiai uttörője abban a tekintetben, hogy ezek alapvető tudományok a természet feltárása szempontjából. Itt nagyon messze kerülünk a matematikának attól a platonisztikus felfogásától,

amely szerint a matematika puszta filozófiai propedeutika, azaz bevezető tudomány a filozófiába. Cusanus határozottan, világosan és egyértelműen azt mondja, hogy a matematikát a valóságos anyagi világ, a természet világának a viszonylataira kell alkalmazni és a természet megismerésében felhasználni.

Bizonyos mértékig már az araboknál is vannak ilyen nézetek, csakhogy abban a lényeges pontban különböznek Cusanustól, hogy Cusanus éppen az alapvető tudományt látja a geometriában és a matematikában, - vagyis eszmeileg előlegezi a modern mechanikának és a modern fizikának azt a sajátosságát, hogy kvantitativ eszközökkel, a mennyiség kategóriájának segítségével igyekszik az objektiv természeti folyamatokat megragadni.

Cosanus kétségtelenül befolyásolta ezzel a zseniális gondolatával, filozófiai tisztánlátásával az elkövetkező természettudományos fejlődést, mint ahogyan általános dialektikus elveivel befolyásolta a későbbi materialista jellegü dialektikus törekvéseket is, különösen Giordano Bruno esetében, aki tudatosan nyult vissza Nicolaus Cusanus irásaira.

Középpont és periféria a végtelen világegyetemben:

Ezen a módszertani belátásán tul, konkrét természetfilozófiai vizsgálatokkal foglalkozik. A világ végtelenségét például dialektikus elképzelései alapján védelmezi, és felveti azt a problémát, hogy a világ egyetem eme végtelensége is megmutatja az ellentétek egybeesése elvének helyességét.

Ha elvetjük azt, hogy van-e a világegyetemnek középpontja és van-e perifériája, akkor azt kell mondani, hogy a világegyetemnek nincs középpontja és nincs perifériája, illetőleg a középpont és a perifériák egybeesnek, mert a világegyetem végtelen, és a végtelenben minden tetszőleges pont középpont lehet, és ugyanakkor periféria is lehet; conicidentia oppozitorum: a szélső pont középpont, a középpont szélső pont.

Nemcsak elvont spekuláció ez. A középkori világképet, a Ptolemaios-féle elképzelést a geocentrikus világról az egyház dogmatizálta, s ennek értelmében a föld a létező világrendszer szilárd középpontja.

Ha Cusanus itt felveti azt, hogy van egy középpont és van egy periféria és tagadja azt, hogy a középpont és a periféria

olyan élesen megkülönböztethető volna, mint ahogyan ezt a hivatalos egyház Ptolemaios dogmatizálásával tette: kétségtelen, hogy Kopernikus felé töri az utat. Hiszen a Föld ennek alapján éppugy lehet a világegyetem középpontja, mint perifériája.

A Föld mozog: De nemcsak ilyen általánosságban töri Kopernikus felé az utat. Az anyag legfőbb tulajdonságának Cusanus a mozgást tekinti. Ezt a gondolatát kiterjeszti azután a Földünkre is, és azt mondja, hogy a Föld mozog.

A Föld mozgásának tétele az egyház szempontjából ismét eretnek tétel, mert hiszen a ptolemaiosi világkép értelmében, a Föld mozdulatlan középpontja a világmindenségnek, amely körül keringenek a Nap és a Csillagok, Cusanus tehát, - azt mondhatnám - filozófiailag, gondolatilag megl6ditotta az addig mozdulatlannak hitt földet és igy ismét olyan vonalát látjuk itt, amely a Kopernikus-féle vizsgálódásokat segíti elő és bátoritja.

A mozgás relativitása: Mint dialektikus gondolkodó, ezzel kapcsolatban felveti a mozgás relativitásának kérdését. Ha a Föld mozog, miért nem vesszük észre? És erre igy válaszol: "Előttünk világos, hogy a Föld valóban mozgásban van, noha ez nekünk nem tünik fel, minthogy mi csak valami mozdulatlanhoz képest vesszük észre a mozgást. És mint amikor valaki csónakban ül a folyó közepén, s nem tudja, hogy a viz folyik, meg a partot sem látja, - akkor mi módon tudhatja meg, hogy a csónak mozog?" Ez az a kérdés, amelyet Einstein is feltesz relativitás-elméletében. Majd igy folytatja: "És eképpen van az, hogy mindenki azt véli, akár a Földön, vagy a Napon, vagy bármely más csillagon tartózkodik is, hogy mozdulatlan középpontban van, hogy minden más mozog. Igy azután kijelölnek maguknak különböző sarkpontokat: egyesek a Napon, mások a Földön, ismét mások a Holdon és igy tovább, mert a világ masinájának szinte mindenütt lenne középpontja, kerülete pedig sehol."

Világos, hogy itt Cusanus az egyház világképe ellen intéz olyan elméleti támadást, amely a dialektika segitségével hatalmas csapásokat mér a középkori felfogásra.

Cusanus nemcsak általános természetfilozófiai kérdésekkel foglalkozott, hanem a kisérletezésnek is nagy szerepe volt természetkutatásában. Már Roger Bacon is állást foglalt a kisérletezés jelentősége mellett és ezt a vonalat folytatja nemcsak elméletileg, hanem gyakorlatilag is Cusanus.

Különösen érdekesek azok az elgondolásai, amelyekben különböző kisérletekre tesz javaslatot.

1./ Javasolta azt, hogy az idő mérését a kicsurgó viz mennyiségével végezzék.

2./ Javasolta azt, hogy az idő mérését különböző fa-, kő-, ólomgolyók zuhanásával végezzék.

3./ Különösen szorgalmazta, hogy a mágnes vonzóerejét mérjék le mérleg segitségével.

4./ Fontos az a javaslata, hogy a tenger mélységét mérjék meg olymódon, hogy egy üres gömböt juttassanak a tenger fenekére, és annak felemelkedési idejéből állapitsák meg a tengely mélységét.

5./ Javasolta azt, hogy a levegő nedvességét mérleggel mérjék, mégpedig ugy, hogy a mérleg egyik serpenyőjébe száraz, összenyomott gyapjut helyezzenek; a gyapju magába szivja a nedvességet, igy kibillenti a mérleg egyensulyát, s ezen az alapon a levegő páratartalmát le lehet mérni.

Kétségtelen, hogy Kudrjavcev szovjet fizika-történésznek teljesen igaza van, amikor ezeket a most ismertetett kisérleteket abban foglalja össze, hogy ha ezt a kisérlet-tervezetet annakidején megvalósitják, akkor talán már Galilei előtt is felfedezték volna a testek esésének a törvényét.

Amint ebből a nagyon megközelitő és vázlatos képből láthatják és megitélhetik, Cusanus egyike a dialektika története legkiemelkedőbb alakjának, aki mélyen befolyásolta eredményeivel az ujkori filozófiának azt a fejlődési vonalát, amely a dialektikus módszer kifejlesztése felé halad.